احیای فکر دینی در اسلام

نوشتهٔ

محمّد اقبال لاهوری

ترجمهٔ

احمد آرام

نشریهٔ شماره ۱

مؤسسهٔ فرهنگی منطقه‌ئی

پیشگفتار

مؤسسه فرهنگی منطقه‌ئی که وابسته به‌سازمان همکاری‌عمران منطقه‌ئی‌میباشد در خـرداد ۱۳۴۵ در تهران تأسیس شد. در دومین جلسه هیأت مدیره که در شهر استانبول تشکیل گردید و برنامـه فعالیتهای مؤسسه از تألیف و ترجمه و تحقیق در مسائل فرهنگی تنظیم‌شد، یکی از کارهائی که برعهدهٔ مؤسسه واگذار گردید ترجمه کتاب «احیای فکر دینی در اسلام» نوشتهٔ دانشمند و شاعر مشهور پاکستانی علامـه محمد اقبال بود.

اکنون که ترجمه و چاپ این کتاب به پایان رسیده است لازم میداند ازیك شخصیت محبوب وسیاستمدار ارجمندپاکستانی(مرحوم واحدبخش‌قادری) که‌مردی علاقه‌مند به دین مبین اسلام و معتقد به شناختن و شناساندن تمدن اصیل مشرق‌زمین و مجذوب هدف عالی همکاری فرهنگی منطقه‌ئی بود یادنیکی به‌عمل آید. مرحوم قادری با احراز سمت قائم مقام وزیر فرهنگ پاکستان بعنوان عضو هیأت مـدیره مؤسسه درجلسهٔ استانبول شرکت کرد و بنا به پیشنهاد ایشان بود که ترجمهٔ کتاب «احیای فکر دینی در اسلام» از انگلیسی بـه فارسی جزو برنامهٔ فعالیتهای مؤسسه فرهنگی منطقه‌ئی گردید از این نظر در واقع اقدام سودمند مؤسسه مرهون توجه‌و علاقه‌مندی مرحوم قادری میباشد (ترجمه این کتاب به زبان ترکی پیش ازتشکیل

پیشگفتار

سازمان عمران منطقه‌ای بوسیلهٔ انجمن روابط فرهنگی پاکستان در ترکیه انجام شده و در سال ۱۹۴۶ به چاپ رسیده بود)

متون مربوط به‌مباحث فلسفی غالباً پیچیده و مغلق است و نوشتهٔ اقبال به زبان انگلیسی نیز همین دشواری و پیچیدگی را در بر دارد. جمله‌های طولانی و معقد و مسائل مبهم و غامض فلسفی و دینی کار ترجمه را بسی دشوار میسازد. کسانی که ترجمهٔ فارسی این کتاب را میخوانند از این مزیت برخوردارند که مترجم توانا و دانشمند آقای **احمد آرام** این کتاب را به زیور فارسی سلیس و روان آراسته‌اند.

دشواری این ترجمه نه تنها مربوط به موضوع و سبك نگارش متن اصلی آن است بلکه مقدار زیادی اصطلاحات فلسفی و علمی در آن به‌کار رفته است که‌معادلی برای آنها در زبان فارسی معمول نشده است و مترجمان به ذوق خود گاهی معادل عربی آنها را به‌کار میبرند یا خود ترکیباتی به فارسی وضع میکنند.

مترجم محترم این کتاب تا آنجا که امکان داشته است در ترجمه خود ترکیبات فارسی را به کلمه‌های لاتین و عربی ترجیح داده است و اگر هم از کلمه‌های عربی در وضع اصطلاحات استفاده شده قواعد ترکیب فارسی رعایت گردیده است بطور مثال پسوندهای «ism» لاتین همه‌جا با پسوند فارسی «گری» مشخص گردیده است مانند ترجمه ماتریالیسم به «مادیگری» ضمناً بنا به پیشنهاد مؤسسه فهرستی از اصطلاحاتی که در این کتاب به‌کار رفته در آخر کتاب افزوده شده‌است.

روش املای کلمه‌ها و ترکیبات در این کتاب همان است که مترجم محترم در دستنویس خود رعایت کرده‌اند. باید توجه داشت که هنوز دستور خط فارسی به روشی که مورد اتفاق نظر همگان باشد تدوین نگردیده است با اینحال مترجم محترم در روش خود این دقت را مبذول داشته‌اند که همه‌جا یکسان و یك نسق عمل شود.

اقبال لاهوری

اقبال لاهوری در ایران بیشتر بخاطر اشعاری که به‌فارسی سروده‌است شهرت دارد و چندین کتاب در بارهٔ وی به‌زبان‌فارسی منتشر شده است و شرح‌حال او نیز به تفصیل در آن کتابها قید گردیده‌است از اینجهت تنها به تذکر مختصری در بارهٔ سابقهٔ تحصیل و فعالیتهای ادبی وی اکتفا میشود:

محمد اقبال نویسنده و شاعر و فیلسوف پاکستانی در ۲۲ فوریه ۱۸۷۷ در شهر سیالکوت واقع در پاکستان غربی به دنیا آمد و در ۲۱ آوریل ۱۹۳۸ به دیار باقی شتافت. تحصیلات مقدماتی را در زادگاه خود فراگرفت و برای تکمیل آن به شهر لاهور آمد در آنجا اقبال تحت نفوذ تعلیمات و افکار سر توماس آرنولد انگلیسی قرار گرفت و توجهش به فلسفه و تمدن مغرب زمین و روش مطالعه و تحقیق انتقادی معطوف گردید. در۱۹۰۵اقبال به‌تشویق‌پرفسور آرنولدبه‌انگلستان مسافرت کرد و در دانشگاه کمبریج به فراگرفتن فلسفه مشغول گردید. و رسالهٔ دکترای خود را زیر عنوان «سیر فلسفه در ایران» به زبان انگلیسی تهیه نمود. در سال۱۹۰۸ از دانشگاه مونیخ برای رساله مزبور درجه‌دکترای فلسفه دریافت کرد وهمان سال به‌کشور خود مراجعت نمود.

محمد اقبال چندین‌سال رئیس‌دانشکده مطالعات‌شرقی و مدیر گروه‌آموزشی فلسفه در دانشگاه پنجاب بود، در عین حال به‌کار وکالت داد گستری میپرداخت محیط نابسامان زندگی، اختلافها و کشمکشها و همچنین عشق به آزادی او را به شرکت در فعالیتهای سیاسی نیز علاقه‌مند نمود. در سال ۱۹۲۸ به عضویت مجلس قانونگزاری پنجاب انتخاب شد و در سال ۱۹۳۲ در کنفرانس میز گردی که در لندن برای بنیان گذاری قانون اساسی شبه قاره هندوپاکستان ترتیب داده شد شرکت کرد.

پیشگفتار

محمد اقبال در نویسندگی و شاعری استعداد شگرفی از خود نشان داد. آثار جاویدان منظوم وی به‌دوزبان فارسی و اردو جلوه گرشد. درشعرفارسی منظومه‌های اسرار خودی، رموز بیخودی، پیام مشرق، زبورعجم، جاویدنامه، مسافر، پس چه باید کرد را سرود. به شعراردو بانگ درا، خضرراه، طلوع اسلام، بال جبرئیل، ضرب کلیم، شکوه، جواب‌شکوه، سیرفلك را تدوین کرد ارمغان حجاز منظومه‌ئی است که شامل اشعاری به هردو زبان فارسی و اردو میباشد.

باآنکه اقبال هیچوقت در ایران، زندگی نکرده و زبان فارسی‌را در همان محیط کشور پاکستان‌فرا گرفته بود این‌هم دلیلی برنبوغ واستعداد اوتوانند بود که توانسته‌است به روانی و شیوائی خاصی به فارسی شعر بگوید. با اینهمه هدف اقبال درضمن‌تدوین منظومه‌های خود شاعری ونشان دادن هنر وفصاحت بیان نبوده است بلکه او برای بیان و توجیه افکار و نظریات دینی و اجتماعی و فلسفی و بمنظور حسن‌تأثیر فکر و کلام خود در ذهن خوانندگان از شعر، بخصوص از شعر فارسی کمك گرفت.

در برابر آن منظومه‌ها اقبال سه کتاب دیگر به نثر از خود به یادگار گذاشته است. کتاب «احیای فکر دینی در اسلام» یکی از آنهاست که نخستین بار در سال ۱۹۳۰ درلاهور به چاپ رسید.

در باب مندرجات این کتاب آقای دکترسید حسین نصراستاد محترم دانشگاه تهران بنا به درخواست این موسسه مقدمه‌ئی نگاشته‌اند که ضمن سپاسگزاری از ایشان عیناً درج‌میشود.

دکتر سلیم نیساری

مقدمه

تا کنون شهرت علامــه محمد لاهوری در ایران بیشتر بوسیلهٔ اشعار نغز و بدیع فارسی او از قبیل «اسرار خودی»، «رموز بیخودی»، «جاویدنامــه» و «زبور عجم» بوده است و ایرانیان او را بعنوان یك شاعر شناخته‌اند. لکن علاوه بر این آثار پرارج اقبال چند کتاب فلسفی به زبان انگلیسی نگاشته است که دوتای آن از لحاظ تفکر و عقاید فلسفی او اهمیت فراوان دارد:

یکی «توسعهٔ حکمت در ایران» که رسالهٔ دکترای فلسفهٔ او بود و مشتمل بر تاریخ مختصری از حکمت الهی در ایران است و دیگر «احیای تفکر دینی در اسلام» که مهمترین اثر فلسفی او است. چنانکه از عنوان کتاب و نیز مطالب آن برمی‌آید کوشش اقبال در این اثر نگارش کتابی بوده است که بتواند مانند احیاء علوم‌الدین غزالی باب نوینی در تفکر دینی اسلامی بوجود آورد و به احتمال‌قوی اقبال در نوشتن این کتاب اثر جاویدان غزالی را در نظر داشت. چنانکه خود در مقدمه می‌نویسد: «سعی کرده‌ام که با توجه به سنت فلسفی اسلام و در نظر گرفتن ترقیات اخیر رشته‌های جدید علم و معرفت فلسفهٔ دینی اسلام را احیا و نوسازی کنم.» (متن کتاب ص ۲)

باذکر چنین برنامه‌ای شایدبرای ایرانیان که باسنت فلسفی اسلامی آشنائی

دارند جای تعجب باشد که در این کتاب اقبال به این سنت چنانکه در ایران طی قرون متمادی دنبال شده است اشاره‌ای چندان نکرده است. در این اثر زیاده صحبت از ابن‌سینا و سهروردی و خواجه نصیرالدین طوسی و صدرالدین شیرازی و سایر حکمای بزرگ اسلامی بعمل نیامده و در واقع آنچه بیشتر بعنوان «فلسفهٔ دینی اسلامی» در نظر گرفته شده است کلام و تا حدی تصوف و عرفان است. این امر از لحاظ سنت فکری اسلامی تا حدی غریب مینماید از آنجا که دانشمندان و حکمای اسلامی همواره با «خلط مبحث» مخالف بوده و معتقد بوده‌اند که باید در بحث فلسفی به فلسفه پرداخت و در بحث کلامی به کلام و عرفانی به عرفان و بسیاری از بزرگان حکمت اسلامی مانند خواجه نصیرالدین طوسی و فارابی آثار زیاددر علوم گوناگون نوشته‌اند بدون اینکه مباحث علمی‌را که آشنائی کامل با آن داشته‌اند در بحث‌های علوم دیگر وارد سازند. لکن اقبال بعلت اینکه بیشتر با کلام و تصوف اسلامی آشنا بوده و فلسفهٔ اسلامی را بطور منظم نزد استاد مطالعه نکرده و تحصیلات فلسفی او نیز بیشتر در فلسفهٔ اروپائی بوده است کوشیده تا مسائل و نظریات فلسفی اروپائی را با توسل به کلام تصوف اسلامی پاسخ گوید. مثلا مفهومی که فیزیك جدید از فضا دارد اقبال با نظرعرفای اسلامی مانند عراقی و محمد پارسا سنجیده است و تجربهٔ «آنی و حیاتی» عارف را از مکان با نظر فیزیکدانان که معتقد به فضای هندسهٔ غیر اقلیدس هستند مقایسه کرده است. و یا او متفکران اسلامی را معتقد به تطور بمعنی داروینی آن میداند والفوزالاصغر ـ ابن مسکویه را که صحبت از مراتب وجود میکند به رنگ تطور زیست شناختی تعبیر کرده است.

عجب در اینست که اقبال خود از وجود سنت فلسفی در اسلام کاملا آگاه بوده. در «توسعه حکمت در ایران» فصلی را به تجزیه و تحلیل «اسرارالحکم»

حاجی ملاهادی سبزواری اختصاص داده و در یکی از آخرین نامه‌هائیکه در پایان عمر خود نوشت پیشنهاد کرد که دانشمندان کشورهای اسلامی به تحقیق و مطالعه آثار و افکار سهروردی و صدرالدین شیرازی بپردازند. او کاملا به اهمیت امروزی این سنت فکری اسلامی واقف بود لکن شاید به‌علت ندیدن استاد و عدم دسترسی به منابع اصیل این حکمت اسلامی که سرزمین اصلی آن از بدو امر ایران بوده است بارموز وفنون آن آشنائی کامل نداشت. بهرحال تقابل تفکر فلسفی اروپائی با تفکر کلامی و یا صوفیانهٔ اسلامی یقینا بنظر برخی ایرانیان امری عجیب‌جلوه خواهد کرد. ولی باید به روحیه و وضع اقبال در نوشتن این کتاب توجه کرد و آگاه بود که او بیشتر به سنت کلامی و صوفیانه گرایش داشت و گرچه مردی‌بود کاملا متفکر و فلسفی آشنائی او بیشتر با فلسفهٔ اروپائی بود آشنائی او بااسلام بیشتردر قلمروجوانب دیگرمعارف اسلامی‌مانند قرآن و کلام وتصوف قرارداشت.

ازاینجاست که یکی از مهمترین وعمیقترین نکات این کتاب تجزیه وتحلیل اقبال از علم‌النفس صوفیانه و مقایسهٔ آن با روانشناسی جدید است که بعلت عدم دسترسی به تجربیات معنوی عرفا و اولیا از علم به درون روح انسان و تعمق در مراتب عالیتر نفس کاملا عاجز مانده و مجبوراست خودرا به‌چند پدیدهٔ ظاهری‌نفس محدود سازد. درفصل آخر کتاب اقبال به‌این‌امر پرداخته و گوشه‌ای ازعالم بی‌انتهای روح را که تصوف و عرفان اسلامی پرده از رخسار آن برداشته‌است عیان میسازد،

در رابطهٔ بین اقبال و تصوف تناقضاتی دیده میشود. از یك‌سو او در برخی‌از آثار خود سخت به صوفیان حمله کرده است و از سوی دیگر خود را مرید مولانا جلال‌الدین دانسته وبرای برخی عرفای‌هند مانند شیخ‌احمدسرهندی نهایت‌احترام را داشته است و خود در لاهور به محافل صوفیه قدم میگذارد و محفل مشایخ و بزرگان تصوف را گرامی داشت و حتی برخی که او را از نزدیك میشناختند

معتقدند که او خود بـه سلك صوفیان پیوسته و مرشد و مربـی داشت. حقیقت امر اینست که اقبال سخت متوجه حیات و جنب و جوش و تحرك بود و علاقه بـه آن جنبه از میراث تصوف داشت که با زندگی و حرکت و صیرورت سر وکار دارد و نه با آن قسمت که از عالم ازل و حقیقت تغییر ناپذیر الهی سخن میگوید. چون اقبال میکوشید در حیات مسلمین تحرکی ایجاد کند شاید بهمین علت دو نظر متضاد در بارهٔ تصوف ایراد کرد. اوسنت صوفیه‌را بس گرامی میداشت درحالیکه تصوف زمان‌خود را از بسیاری جهات مورد انتقاد قرار می‌داد.

این جنبهٔ ظاهراً متضاد در بحث‌های اجتماعی و شرعی نیز که در ایـن کتاب مطرح شده است تا حدی نمایان است. اقبال کامـلا طرفدار باز کـردن باب اجتهاد در تسنن بود و حتی از برخـی تغییرات حاد و کاملا ضد اسلامی کـه بعد از جنگ بین‌المللی اول در برخی ممالك اسلامی رخ داد بعنوان اینکه اینها تعبیر جـدیدی از روح اسلامی است جانبداری میکرد، در عین حال که متوجه اهمیت کامل احکام عادی و مراسم و قوانین دینی اسلامی بـوده و در فصل پنجم همین کتاب در مقابـل ضیاء گوکالپ شاعر انقلابی ترك از قوانین وراثت قرآنی دفاع میکند. در اینجا باید متوجه این امر شد که اقبال درجوانی‌دارای یك‌نوع حس «ناسیونالیزم‌اسلامی» بوده است و باین جهت از هر نهضتی که در جهان اسلامی بوجـود می‌آمد بعنوان یك نهضت اسلامی دفاع میکرد. لکن در پایان عمر متوجـه زیانهای فراوانی کـه برخی از نهضت‌های تجدید طلبی و تقلید از تمدن اروپائی متوجه مسلمانان کـرده است گردید و در «ضرب کلیم» که آخرین اثرمهم او است دریك رباعی بنام «اقوام شرق» در بارهٔ اقتباس از تمدن فرنگی مینویسد:

«آنها که چشمانشان از تقلید و بردگی کور شده است نمیتوانند حقائق بی‌پرده را درك کنند. این فرهنگ و تمدن نیمه مردهٔ اروپائی چگونه میتواند کشور-

های ایران و عرب را حیات نوین بخشد هنگامیکه خود به لب گور رسیده است؟»

شاید مهمترین پیام این کتاب اهمیت کوششی است که اقبال در احیای تفکر اسلامی با توجه به فلسفه و علوم امروزی کرده است. اگر او خود در این امر کاملا موفق نشد چه بعلت عدم دسترسی به تمام منابع تفکر اسلامی و چه به سبب توجه و عقیدهٔ زیاده از حد به برخی افکار فلسفی اروپائی که خود اکنون مطرود گردیده واز گردونه جهان فکری معاصر دورشده است کوشش وسعی او درمبادرت به این مهم نمونه‌ای عالی از وظیفهٔ متفکران اسلامی در عصر حاضر است وظیفه‌ای که آنقدر که باید وشاید به‌آن توجه‌نمیشود. مسلمانان برروی گنجینه‌های تفکر و معرفت خوابیده‌اند در حالیکه در همان خواب رؤیای افکار زود گذر و فانی فلسفه‌های جدید اروپائی را می‌بینند. ترجمهٔ این اثر مهم اقبال که بزبانی فصیح و رسا بدست توانای دانشمند عالیقدر آقای احمدآرام به فارسی برگردانده شده است شاید جرقه‌ای باشد کـه شعلهٔ علاقه بـه تفحص و تحقیق در فلسفهٔ تطبیقی و مقابلهٔ افکار فلسفهٔ اروپائی را با عقایـد و اصول حکمت اسلامی در برخـی از متفکران برانگیزد. و چون این اثر اکنون به زبان فارسی ترجمه شده و ایـران همواره معهد تفکر فلسفی و علوم عقلی اسلامی بـوده است شاید دسترسی بـه این اثر اقبال راه را بیشتر برای ایرانیان هموار سازد تا درآینده متفکرانی کـه ریشهٔ عمیق در سنت حکمت اسلامی داشته و با فرهنگ و تمدن اروپائی نیزکاملا آشنا هستند بـه احیای واقعی تفکر اسلامی بپردازند و راهی را که اقبال با قدم اول در این کتاب آغاز کرد به پایان رسانند وکاروان تفکر و تمدن اسلامی را که امروزه از هر سو مورد تعرض و حمله است به سلامتی به منزلگه خود رسانند.

دکتر سید حسین نصر
تهران اسفندماه ۱۳۴۶
ذی‌الحجة ۱۳۸۷

فهرست مندرجات

دیباچه

قرآن کتابی است که در بارهٔ «عمل» بیش‌از «اندیشه» تأکید کرده‌است. ولی کسانی هستند که برای ایشان اساساً امکان این نیست که آن نوع از تجربه را که ایمان دینی در آخرین مرحله بران بنا می‌شود، بیازمایند، و جهان بیگانه‌ای را با زیستن دران فهم کنند. از این گذشته، انسان عصر حاضر، بااعتیاد به‌اندیشیدن در بارهٔ چیزهای محسوس و عینی، کمتر قابلیت آن را دارد که به تجربه‌هایی بپردازد که نسبت به آنها، ازان جهت که ممکن است خطا درانها صورت بگیرد، سوءِ ظن دارد؛ و این را نیز باید بگویم که اندیشهٔ دربارهٔ امورعینی عادتی است‌که اسلام، لااقل در نخستین مراحل مأموریت فرهنگی خود، آن را تقویت می کرده و پرورش می‌داده‌است. مکتبهای اصیلتر تصوف، بدون‌شك، باشکل‌دادن و توجیه‌تکامل تجربهٔ دینی در اسلام، خدمت بزرگی انجام داده‌اند؛ ولی نمایندگان روزهای‌اخیر این‌مکتبها، از جهت جهلی که نسبت به‌روحیهٔ زمان جدیدداشته‌اند، مطلقاً قابلیت آن را که از اندیشه و تجربهٔ جدید الهام پذیرند، از کف‌داده‌اند. پیوسته روشهایی را تکرار می کنند که برای نسلهایی ایجاد شده بوده است کـه چشم انداز فرهنگـی ایشان، از جنبه‌های مختلف، باما تفاوت بسیارداشته‌است. قرآن می گوید: «آفریده شدن و برانگیخته شدن شما همانند آفریده شدن و برانگیخته شدن نفس واحـد است...»[قرآن، سورهٔ لقمان. آیهٔ ۲۸]. آفریدهٔ زندهٔ دارای آن‌نوع وحدت زیستشناختی

که این آیه مجسم می‌سازد ، امروز نیازمند روشی است که از لحاظ فیزیولوژیایی نرمتر و از لحاظ روانشناختی متناسبتر باعقل و ذهن خواستار عینیات بوده باشد . در غیاب چنین روشی ، تقاضای شکل علمی معرفت دینی داشتن امری طبیعی است. در این سخنرانیها که بنابر درخواست انجمن اسلامی مدرس تهیه‌ودرشهرهای‌مدرس وحیدرآباد و علیگره القا شده، کوشش من آن بوده‌است که ، گرچه بـه صورت جزئی هم باشد ، به این نیازمندی جواب بدهم ؛ سعی کرده‌ام که با توجه به سنت فلسفی اسلام و در نظر گرفتن ترقیات اخیر رشته‌های جدید علم و معرفت ، فلسفهٔ دینی‌اسلامی‌را احیا ونوسازی کنم. وزمان حاضر کاملا برای‌پرداختن به‌چنین کاری مساعدو مناسب است.فیزیك رسمی ضرورت این‌امررا دریافته‌است که پایه‌های خود را در معرض نقادی قرار دهد. در نتیجهٔ همین نقادی، آن نوع از مادیگری[1] کـه فیزیك در ابتدا به آن نیازمند بود، به سرعت در حال محو شدن است؛ و آن روز دور نیست که دین و علم بتوانند هماهنگیهایی‌را میان خود کشف کنند که تا کنون هرگز به آنها گمانی نداشته‌اند . ولی باید در خاطر داشته باشیم که امری به نام پایان کار و ختم دورهٔ تفکر فلسفی وجود ندارد . به تدریج کـه معرفت پیشرفت می کند و جاده‌های اندیشهٔ تازه باز می‌شود، اظهار نظرهای دیگر و شاید استوارتر وعمیقتر ازانچه در این سخنرانیها اظهار شده ، بی‌شك امکانپذیر خواهدشد.وظیفهٔ ما آن است که بادقت و احتیاط تمام مراقب پیشرفت‌اندیشهٔ بشری باشیم و پیوسته وضع مستقل نقادانه‌ای نسبت به‌آن داشته باشیم.

---

materialism ـ ۱

I

معرفت و تجربهٔ دینی

خصوصیت وساختمان عمومی جهانی که دران زیست می کنیم چگونه است؟ آیا در ساختمان این‌جهان هیچ عنصر ابدی وثابتی وجود دارد؟ ارتباط ما با آن چگونه است؟ چه مقامی درجهان داریم، وبا مقامی که اشغال کرده‌ایم چه اخلاق و رفتاری شایسته ودرخور است؟ این سؤالات میان دین وفلسفه و شعرعالی مشترك است. ولی نوع معرفتی که با الهام شعری حاصل‌شود، خصوصیت و رنگ فردی دارد؛ مجازی ومبهم وغیرقطعی‌است. دین، در صورتهای پیشرفتهٔ خود، بسیار برتر و والاتر ازشعر است. از فرد می گذرد وبه‌اجتماع می‌رسد. وضعی که نسبت به‌حقیقت نهایی و مطلق دارد، متعارض با محدودیت آدمی‌است؛ دامنهٔ پرواز او را فراخی می‌بخشد، وتوقع اوراچندان زیاد می کند که به کمتر ازدیدار مستقیم حقیقت به‌چیزی قانع نمی‌شود. آیا با این‌ترتیب امکان آن هست که روش عقلی محض فلسفه را در دین مورد عمل قرار دهیم؟روح فلسفه مستلزم آزادی در تحقیق وتجسس است. به هرحجیت واعتبار به‌چشم بدگمانی می‌نگرد. وظیفهٔ آن این‌است که مفروضات نقادی‌نشدهٔفکر بشری را دنبال کند وبه نهانگاههای آنها برسد، ودراین دنبال کردن ممکن‌است کارش به آنجا بینجامد که یا منکر ناتوانی عقل محض در رسیدن به‌حقیقت مطلق شود، یا به صورت صریح آن را بپذیرد. درمقابل، گوهر دین ایمان است؛ و ایمان، همچون

مرغی، « راه بی‌نشان » خودرا بی‌مدد عقل‌می‌بیند؛ عقلی که به گفتهٔ شاعر متصوف بزرگ اسلام « تنها در کمین قلب آدمی‌نشسته وثروت نامرئی زندگی را که در درون آن نهفته‌است ازان می‌رباید .» ولی منکر این‌هم نمی‌توان شد که ایمان چیزی بیش از احساس محض است. چیزی شبیه یك جوهر معرفتی‌دارد ، و وجود فرقه‌های متعارض با یکدیگر ــ مدرسی[1] و عرفانی با طنی[2] ــ در تاریخ دین نشان می‌دهد که فکر و اندیشه عنصری حیاتی از دین است . از این گذشته دین ، ازجنبهٔ اعتقادی ، بدان گونه که استاد وایتهد[3] تعریف کرده ، « دستگاهی از حقایق کلی است که ، چون صادقانه آنها را بپذیرند و به صورت صحیح فهم کنند ، اثر تغییر شخصیت و اخلاق ازان آشکار می‌شود . » ازانجا که تغییر شکل دادن و رهبری حیات درونی و بیرونی آدمی هدف اساسی دین است ، با کمال وضوح معلوم می‌شود که آن حقایق کلی که دین آنها را مجسم می‌سازد، نباید نامعین و استقرار نیافته بماند . هیچ کس نمی‌خواهد که پایهٔ عمل خود را بر اصل اخلاقی مشکوکی قرار دهد . حقیقت این است که دین ، از لحاظ وظیفه‌ای که بر عهده دارد ، حتی بیش از جزمیات علمی نیازمند آن‌است که اصول اولیه‌اش بر بنیانی عقلانی بناشده باشد. علم ممکن است نسبت به‌یك ما بعد الطبیعهٔ عقلانی جاهل بماند ، و حق این‌است که تاکنون چنین هم بوده است . دین نمی‌تواند از جستجو برای ایجاد سازشی میان تعارضات تجربه وپیدا کردن دلایل وجودی محیطی که زندگی آدمی دران جریان دارد غافل و نادان بماند . به همین جهت است که استاد وایتهد با کمال وضوح گفته است که « عصرهای ایمان عصرهای عقلیگری[4] هستند . » ولی عقلانی کردن ایمان این نیست که تفوق فلسفه را بر دین بپذیریم . شك نیست که فلسفه حق قضاوت در بارهٔ دین را دارد ، ولی آنچه مورد قضاوت قرار می گیرد چنان طبیعت و ماهیتی

۱ـ scholastic ۲ـ mystic ۳ـ Whitehead ۴ـ rationalism

دارد که به قضاوت فلسفه جز از طریق تعبیرات و اصطلاحات خود گردن نمی‌نهد. فلسفه که به قضاوت در بارهٔ دین بر می‌خیزد، نمی‌تواند در میان مفروضات و معطیات[1] خود به دین مقام پستتری بدهد. دین چیزی نیست که بتوان آن را با یکی از شاخه‌های علم مقایسه کرد؛ نه فکر مجرد است و نه احساس مجرد و نه عمل مجرد؛ بیان و تعبیری از تمام وجود آدمی است. بنابر این، فلسفه در ارزشیابی دین باید به این مرکزیت دین معترف باشد، و حتماً باید این مطلب را بپذیرد که دین در فرایند[2] ترکیب فکری چیزی اساسی و مرکزی است. هیچ دلیلی در دست نیست تا بنا بر آن فرض کنیم که اندیشه و اشراق[3] یا درون‌نبینی اصولاً معارض با یکدیگرند. هر دو از یك ریشه جوانه می‌زنندو هر یك مکمل دیگری است. یکی ازان دو حقیقت را پاره پاره به دست می‌آورد و دیگری یکپارچه و به صورت کلی. یکی به جنبهٔ ابدی و جاودانی حقیقت نظر دارد و دیگری به جنبهٔ گذران آن. یکی بهره برداری از تمام حقیقت در زمان حاضر است، و هدف دیگری گذشتن از حقیقت است از طریق انتخاب و محدود کردن نواحی مختلفی از کل آن برای اینکه مشاهده منحصر و محدود به همان نواحی باشد. هر یك ازان دو برای تجدید جوانی به دیگری نیاز دارد. هر دو خواستار دیدار یك حقیقتند که خود را به هر یك ازانها متناسب با وظیفه‌ای که در زندگی دارد جلوه گر می‌سازد. اشراق و درون‌نبینی در واقع، همان گونه که برگسون[4] می گوید، نوع عالیتری از عقل است.

آغاز جستجوی شالوده‌های عقلی در اسلام را می‌توان از زمان خود حضرت پیغمبر (ص) دانست. آن حضرت غالباً چنین دعامی کرد. «اللهم أرنی الأشیاء کماهی ← خدایا! چیزها را همان گونه که هستند به من بنما.» کارهای پیروان

۱- data ۲- process ۳- intuition ۴- Bergson

عقلیگری باطنی و غیر باطنی فصل بسیار آموزنده‌ای را در فرهنگ ما تشکیل می دهد ، و نمایندهٔ اشتیاق شدیدی برای دست یافتن به دستگاه فکری ساز گار و منطقی و روحیهٔ فداکاری از تمام قلب نسبت به حقیقت است ، و درعین حال محدودیتهای آن عصر را نشان می‌دهد که به سبب همین محدودیتها نهضتهای کلامی اسلام کمثمرتر ازان شده است که اگر در عصر دیگری صورت می گرفت آن اندازه ثمر بخش می بود . چنانکه همگان می‌دانیم ، فلسفهٔ یونانی نیروی فرهنگی بزرگی در تاریخ اسلام بوده است . ولی ، تحقیقی دقیق در قرآن و مکاتب کلامی مدرسی که به الهام اندیشهٔ یونانی طلوع کرد ، این واقعیت قابل توجه را آشکار می‌سازد که ، در عین آنکه فلسفهٔ یونانی به دامنهٔ دیدمتفکران اسلامی وسعت بخشید، به طور کلی بینش ایشان را در بارهٔ قرآن دچار تاریکی کرد . سقراط تمام توجه خویش را تنها به جهان آدمی محدود کرده بود . برای وی موضوع بحث شایستهٔ آدمی تنها خود آدمی بود نه جهان گیاهان و حشرات و ستارگان . درست در مقابل این تصور است روح قرآن که در زنبور عسل ضعیفی جایگاهی برای وحی الاهی می‌بیند و پیوسته از خوانندگان این کتاب می‌خواهد که به تغییر دایمی بادها ، به توالی شب و روز ، به ابرها و آسمانهای پر ستاره ، و به سیارات شناور در فضای نامتناهی توجه داشته باشند و آنها را مشاهده کنند ! افلاطون شاگرد سقراط به مدرکات حسی به چشم بی اعتباری می‌نگریست ، چه از اینها ، به نظر وی ، تنها اعتقادی به دست می‌آید نه اینکه سبب رسیدن به علم حقیقی باشند . و درست بر خلاف این است قرآن که « سمع ← شنیدن » و « بصر ← دیدن » را ارزنده‌ترین هدایای الاهی می‌شمارد و چشم و گوش‌را جوابگوی آنچه مردمان در این جهان کرده اند می‌شناسد . و این همان چیزی است که دانشجویان قدیم اسلامی ، در نتیجهٔ افسون تعلیمات و پژوهشهای یونانی کاملا فراموش کرده بودند . آنان قرآن

را در پرتو فکر یونانی تلاوت می کردند . مدت ۲۰۰ سال طول کشید تا دریافتند ـ و آن هم نه به صورتی کاملا واضح ـ که روح قرآن ضد یونانی است ، و نتیجهٔ این دریافت نوعی از طغیان فکری بود که هنوز به اهمیت کامل آن پی‌نبرده‌ایم. قسمتی در نتیجهٔ همین طغیان فکری و قسمتی در نتیجهٔ تاریخ شخصی حیات خود غزالی بود که وی دین را برپایهٔ شك فلسفی بنا نهاد ـ و این خود برای دین بنیان ناایمنی است و کاملا با روح قرآن سازگاری ندارد . بزرگترین مخالف غزالی ، یعنی ابن رشد ، که از فلسفهٔ یونان در برابر طغیان کنندگان دفاع می کرد ، از طریق تعلیمات ارسطو به چیزی رسید که آن را به نام اصل خلود عقل فعال می نامند ، و همین اصل است که زمانی در حیات عقلی فرانسه و ایتالیا تأثیر فراوان داشت ، ولی به نظر من کاملا مخالف نظری است که قرآن دربارهٔ ارزش و سرنوشت ذات یا من[1] آدمی دارد . به این ترتیب ابن‌رشد فکر بزرگ و پرثمری از اسلام را از نظر دور داشت ، و نادانسته به پیشرفت آن فلسفهٔ سست و واهی از زندگی کومك کرد که بینش آدمی را نسبت به خودش و خدایش و جهانش دچار تاریکی می کند . متفکران سازنده تری که در میان اشاعره می‌زیستند ، بی‌شك برراه راست بودند ، و دران زمان و مقدم بر بعضی از اشکال جدید مثالیگری[2] چنین اعتقادی داشتند ؛ ولی ، به صورت کلی ، موضوع نهضت اشاعره تنها مدافعهٔ از سنت دینی باسلاح منطق یونانی بود .معتزلیان، که به دین تنها همچون مجموعه‌ای ازمعتقدات می‌نگریستند و از ان جنبهٔ دین که واقعیتی حیاتی‌است غافل و جاهل بودند ، هیچ توجهی به روشهای غیر تصوری نزدیك شدن به حقیقت نداشتند ، و دین را تنها دستگاهی از تصورات منطقی می‌دانستند که به اتخاذ وضعی منفی می‌انجامد. از درك این مطلب عاجز ماندند که در زمینهٔ معرفت ـ علمی یا دینی ـ استقلال کامل فکر

۱ـ ego ۲ ـ ایدآلیسم idealism

از تجربهٔ عینی امکان ناپذیر است.

ولی منکر این نمی‌توان شد که مأموریت غزالی، برسان مأموریت کانت [۱] در آلمـان قرن هجدهم، جنبهٔ رسالتی داشت. عقلیگری در آلمـان همچون یار و متحدی برای دین آشکار شد، ولی این عقلیگری به زودی دریافت که جنبهٔ جزمی و تعبدی دین قابل اثبات نیست. تنها راهی که در برابر آن باز بود این بود کـه تعبدیات [۲] را از نوشته‌های مقدس حذف کنند. با حذف تعبدیات نظر سودمندیگری [۳] اخلاق پیش آمد، و بدین‌ترتیب عقلیگری حکومت وسلطهٔ بی‌ایمانی را کامل کرد. وضع تفکر در بارهٔ مسائل الاهی در آلمان، هنگامی که کانت ظاهر شد، چنین بود. کتاب «نقد عقل خالص» [۴] وی محدودیت عقل بشری را آشکار کرد و همهٔ کارهای پیروان عقلیگری را به مشتی از ویرانه‌هـا مبدل ساخت. و به حق وی را موهبتی خدایی برای کشورش خوانده‌اند. شکاکیگری [۵] فلسفی غزالی، که کمی از این هم دورتر رفته بود، در جهان اسلام همین کار را کرد، و پشت عقلیگری مغرور ولی کم عمق را که در همان جهت عقلیگری آلمانی پیش‌از کانت حرکت می‌کرد شکست. با این همه یك اختلاف اساسی میان کانت وغزالی وجود دارد. کانت، برای آنکه نسبت به اصول خویش پایبند بماند، نمی‌توانست امکان معرفت خدا را تصدیق کند. غزالی که امیدی به فکـر تحلیلی نداشت، به آزمایش باطنی متوسل شد و دران پـایگاه مستقلی برای دین یافت. به این ترتیب وی موفق شد که برای دین حق زیستن مستقل از علم و مابعدالطبیعه را تأمین کند. ولی تجلی نـامتناهی کلی در تجربهٔ باطنی، وی را به متناهی بودن وغیر قطعی بودن فکر معتقد ساخت وبرانش داشت که خط افتراقی میان فکر و اشراق رسم کند. وی توفیق آن را نیافت کـه

۱ـ Kant　۲ـ dogma　۳ـ utilitarianism
۴ـ *Critique of Pure Reason*　۵ـ scepticism

ارتباط اساسی میان‌فکر و اشراق را دریابد و به این‌مطلب توجه کند که فکر، از آن جهت که با زمان گذران مسلسل بستگی دارد، بالضروره با تناهی وعدم قطعیت ملازم است. این تصور که‌فکر اساساً متناهی‌وبه همین‌جهت برای فراگرفتن نامتناهی ناتوان‌است، بر تصور نادرست حرکت فکر در معرفت بنا شده است. نقص‌فهم‌منطقی، که کثرتی از افراد را که دافع یکدیگرند می‌بیندو هیچ منظره‌ای از بازگشت آن کثرت به وحدت در برابر خود نمی‌یابد، سبب آن می‌شود که ما در بارهٔ قطعیت فکر دچار شك شویم. حقیقت این است که فهم منطقی از ان عاجز است کـه این کثرت را یك جهان دارای نظم و ارتباط ببیند. روش منحصر آن تعمیمی است بر پایهٔ مشابهت، ولی تعمیمهای آن تنها وحدتهای مجازی است که از واقعیت اشیاء عینی‌حکایت نمی کند. اما فکر، در حرکت عمیقتر خود، می‌تواند به یك نامتناهی پایدار برسد که درحرکت باز شدن طوماری آن، تصورات متناهی گوناگون تنها عنوان لحظه‌هایی را دارند. بنابراین، فکر در ماهیت اساسی خود ساکن و ایستان[1] نیست؛ متحرك و بالان[2] است و عدم تناهی درونی خود را در زمان طومار‌وار باز می کند، و مانند دانه است که از همان‌آغاز در درون خود وحدت‌آلی درخت را به عنوان یك واقعیت موجود حمل می کند. از این جهت، فکر، درخود نمایی‌حرکتی خویش، کل‌است، و در مقابل رؤیت زمانی همچون یك رشته تعینهای متناهی‌ظاهر می‌شود که جز با استناد وارجاع آنها به یکدیگر قابل فهم نیستند. معنی ومفهوم آنها در هویت خودآنها نیست، بلکه در کل بزرگتری است که‌آنها سیماهای تعین‌یافتهٔ آن هستند. این کل بزرگتر، به تعبیر قرآنی، نوعی از «لوح محفوظ» است که همهٔ امکانات نامعین معرفت را همچون یك حقیقت حاضر در بردارد، و خودرا در زمان زنجیری به صورت سلسله‌ای از تصورات متناهی ظـاهر می‌سازد کـه آشکارا

۱ـ static   ۲ـ dynamic

می‌خواهند به وحدتی برسند که پیش از آن در آنها موجود بوده است. در حقیقت حضور نامتناهی کلی در حرکت معرفت است که تفکر متناهی را امکان‌پذیر می‌سازد. کانت و غزالی هر دو از دریافت این امر عاجز ماندند که فکر، در بحبوحهٔ عمل معرفت و شناختن، به ماورای محدودیت و تناهی خویش می‌رسد. تناهیهای طبیعت متعاکساً مانع یکدیگرند. تناهی فکر این‌چنین نیست، چه بنابر گوهر اصلی خویش غیرقابل محدود شدن است و نمی‌تواند در دایرهٔ تنگ فردیت خود زندانی بماند. درعالم وسیع ماورای او هیچ‌چیز نسبت به وی بیگانه نیست. فکر، با سهیم شدن تدریجی در زندگی آنچه ظاهراً بیگانه می‌نماید، دیوار تناهی خویش را ویران می‌کند و از عدم تناهی بالقوهٔ خود بهره‌مند می‌شود. حرکت وی تنها به آن‌جهت ممکن است که نامتناهی، به صورت ضمنی، در فردیت متناهی او حاضر است، و در درون آن شعلهٔ بلندپروازی را زنده نگاه می‌دارد، و در سیر بی‌پایان فکر آن را نگاهداری می‌کند. این اشتباه است که فکر را غیرقابل رسیدن به نتیجه تصور کنیم، چه آن نیز، به طریق خاص خود، ملاقاتی است که میان متناهی و نامتناهی صورت می‌گیرد.

درظرف مدت پانصد سال اخیر، فکر دینی در اسلام عملا حالت رکود داشته است. زمانی بود که فکر اروپایی ازجهان اسلام الهام می‌گرفت. ولی، برجسته‌ترین نمود[1] تاریخ جدید سرعت عظیمی است که جهان اسلام با آن سرعت از لحاظ روحی درحال حرکت به طرف مغرب زمین است. و دراین حرکت هیچ‌چیز نادرست و باطل نیست، چه فرهنگ اروپایی، از جنبهٔ عقلانی آن، گسترشی از بعضی از مهمترین مراحل فرهنگ اسلامی است. ترس ما تنها از این است که ظاهر خیره‌کنندهٔ فرهنگ اروپایی از حرکت ما جلوگیری کند و از رسیدن به ماهیت واقعی

---

۱ ـ phenomenon

آن فرهنگ عاجز بمانیم. در مدت قرنهای رکود و خواب عقلی ما، اروپا با کمال جدیت در بارهٔ مسائلی می‌اندیشیده است که فیلسوفان و دانشمندان اسلامی سخت به آنها دل بسته بودند. از قرون وسطا که مکتبهای کلامی به‌حد کمال رسید، پیشرفتهای نامحدودی در زمینهٔ فکر و تجربهٔ بشری حاصل شده است. گسترش قدرت آدمی برطبیعت به وی ایمان تازه و احساس لذتبخش چیرگی برنیروهایی که محیط اورا می‌سازند بخشیده است. دیدگاههای تازه طرحریزی شده، ومسائل کهن در پرتو آزمایشهای تازه صورت بیانی دیگر پیدا کرده، و مسائل تازه‌ای جلوه‌گر شده است. چنان به نظر می‌رسد که گویی عقل آدمی بزرگتر شده و از حدود مقوله های اساسی خود، یعنی زمان و مکان و علیت، تجاوز کرده است. با پیشرفت فکر علمی، حتی تصورما نسبت به قابلیت تعقل دستخوش تغییر شده است. نظریهٔ اینشتین[1] بینش جدیدی از طبیعت باخود آورده، و راههای تازه‌ای برای نگریستن به دین وفلسفه پیشنهاد می‌کند. پس مایهٔ تعجب نیست که نسل جوانتر اسلام درآسیا و افریقا خواستار توجیه جدیدی در ایمان خود باشد. بنابراین، با بیداری جدید اسلام، لازم است که این امر با روح بیطرفی مورد مطالعه قرار گیرد که اروپا چه آموخته است و نتایجی که به آن رسیده، در تجدید نظر و اگر لازم باشد در نوسازی فکر دینی وخداشناختی در اسلام، چه‌مددی می‌تواند به‌ما برساند. از این گذشته، نباید فراموش کرد که در آسیای مرکزی تبلیغات ضد دینی و مخصوصاً ضد اسلامی رواج یافته وتاکنون ازمرزهای هندوستان گذشته‌است. بعضی از مبلغان این نهضت مسلمان به دنیا آمده بوده‌اند، ویکی ازآنان، توفیق فکرت شاعر ترك که زمان کوتاهی پیش ازاین چشم از دنیا فرو بست، چندان پیش رفت که برای منظور خود ازشاعر متفکر بزرگ ما میرزا عبدالقادر بدیل اکبرابادی

1- Einstein

استفاده می کــرد. شك نیست کــه اکنون وقت مناسب آن است که اصــول اساسی اسلام مورد تجدید نظر واقع شود. دراین سخنرانیها هدف من بحث فلسفی در بارهٔ بعضی از مفاهیم اسلام است به این امید که شاید این کار لااقل در فهم شایستهٔ معنی اسلام به عنوان پیامی که به‌بشریت فرستاده شده سودمند افتد. و نیز به منظور تهیهٔ زمینه برای مباحث بعدی، در این سخنرانی مقدماتی خصوصیت معــرفت و تجربهٔ دینی را مورد بحث قرار می‌دهم.

هدف اساسی قرآن بیدار کردن عالیترین آگاهی آدمی‌است تا روابط چند جانبهٔ خودرا با خدا و با جهان فهم کند. نظر به‌همین سیمای اساسی تعلیمات قرآن است که گوته[1] ، دران هنگام که نظــری کلی به اسلام همچون یك نیروی تربیتی می‌انداخت، به اکرمان[2] چنین گفت: « ایـن تعلیم هرگز دچار شکست نمی‌شود ؛ ما، با همهٔ دستگاههای خویش ، دورتر ازان نمی‌توانیم برویم ، و اگر کلیتر گفته شود، هیچ کس نمی‌تواند دورتر ازان برود .» مسئلهٔ اسلام واقعــاً در نتیجهٔ مبارزه دوجانبه ودرعین حال جاذبهٔ دوجانبه‌ای طرح شد که دو نیروی دین و تمدن عوامل آن بودند. همین مسئله دردوران نخستین مسیحیت نیز پیدا شده‌بود. نقطهٔ اساسی در مسیحیت یافتن یك پایهٔ مستقلی برای زندگی نفسانی است که ، به گفتهٔ مؤسس این‌دین، بتواند تعالی پیدا کند، واین تعالی درنتیجهٔ تأثیر نیروهای جهانی خارج از نفس نباشد، بلکه درنتیجهٔ اکتشاف جهان تازه‌ای در داخــل نفس باشد. اسلام کاملا با این بینش درونی موافق است وآن را با بصیرت دیگری تکمیل می کند، و آن اینکه روشنی جهان تازه ای که به‌این صورت کشف شده چیزی بیرون از عالم ماده نیست بلکه در سراسر آن نفوذ و جریان دارد.

بنابراین، آرامش روحیی که مسیحیت درصدد یافتن آن‌است، ازطریق پشت

۱ـ Goethe ۲ـ Eckermann

پا زدن به‌آن نیروهای خارجی حاصل نمی‌شود که خود پیش ازان از طریق روشن کردن روح دران نفوذ کرده است، بلکه از طریق سازگار شدن روابط آدمی با این نیروها به‌میانجیگری نوری که از درون خود دریافت می کند میسر می‌شود. اثر اسرارامیز عامل معنوی و فکری است که عامل واقعی خارجی را جان می‌دهد و نگاه می‌دارد، و تنها از طریق این یکی است که می‌توانیم عامل معنوی را کشف و اثبات کنیم. در اسلام، فکری و واقعی، یا معنوی ومادی، دو نیروی مخالف نیستند که با هم سازگار نباشند. حیات جزءِ معنوی دراین نیست که آدمی از جزءِ مادی و واقعی قطع علاقهٔ کامل کند که این خود سبب خرد کردن کلیت اساسی زندگی و تبدیل آن به‌تعارضات دردناك می‌شود، بلکه در این است که جزءِ معنوی پیوسته در آن بکوشد که جزءِ مادی را بدان منظوردرخدمت خود بگیرد که سرانجام آن را جذب کند و به‌صورت خود دراورد و تمام وجود آن را نورانی سازد. تعارض حاد میان شخص وشیء، ومیان عامل ریاضی درخارج و عامل زیستشناختی در داخل، چیزی است که در مسیحیت اثر گذاشته بود. ولی اسلام با نظری به این تعارض می‌نگرد که می‌خواهد آن را از میان بردارد. این اختلاف اساسی در نگریستن به یك ارتباط اساسی، تعیین کنندهٔ اوضاع نسبی این دو دین بزرگ در برابر مسئلهٔ حیات بشری در میان چیزهایی است که آن را احاطه کرده اند. هردو مستلزم اعتراف به وجود یك «خود»[1] روحانی در درون آدمی هستند، با این تفاوت که اسلام به‌برخورد دو عامل مادی و معنوی با یکدیگر واقف‌است و آن‌را قبول دارد، به‌جهان ماده «بلی» می گوید وراه تسلط بران را نشان می‌دهد، تا ازاین طریق مبنایی برای تنظیم زندگی برپایهٔ واقعیت فراهم شود.

اکنون ببینیم که، بنا برقرآن، خصوصیت جهانی که دران زندگی می کنیم

۱- self

چگونه است. نخست این است که جهان به‌بازی و بیهوده آفریده نشده است:

« آسمان وزمین و آنچه را درمیان آنها است به‌بازی‌نیافریدیم. آنها را جز به حق و راستی نیافریدیم، ولی بیشتر ایشان نمی دانند. »
[قرآن ، سورهٔ زخرف ، آیه‌های ۳۸ و ۳۹].

جهان حقیقت و واقعیتی است که باید آن‌را به‌حساب بیاوریم :

« در آفرینش آسمانها و زمین، و در توالی شب وروز، برای خردمندان نشانه ـ هایی است : آنان که ایستاده یا نشسته یا برپهلودراز کشیده از خدا یاد می‌کنند، ودر آفرینش آسمانها و زمین می اندیشند [ومی‌گویند :] پروردگارا ! اینهارا بیهوده نیافریده‌ای ...» [قرآن، آل عمران، ۱۹۰ و۱۹۱].

و نیز این جهان چنان آفریده شده که قابل گسترش است :

« ... می‌افزاید [خدا] درآفرینش هرچه بخواهد ...» [قرآن ، فاطر ، ۲۵]

جهان بسته ومحصولی تمام شده وغیر متحرك وغیر قابل تغییر نیست. شاید درعمق وجود آن رؤیای ولادت جدیدی نهفته است :

«بگو: درزمین گردش کنید وببینید که خدا چگونه آفرینش‌را آغاز کرده است؛ وخدا می‌آفریند آفرینش دیگری ...» [قرآن، عنکبوت ،۲۰].

حقیقت آن است که این جریـان نـوسانی و پیشرفت اسرارامیز جهان ، و این شناوری بیصدای زمان که برای ما آدمیان همچـون حرکت روز و شب جلوه گر می‌شود، در نظر قرآن از بزرگترین علامات وجود خدا است :

«خدا شب وروز را با یکدیگر مبادله می‌کند ، و دراین برای مردم صاحب بصیرت عبرت وآموزشی است .» [قرآن، نور، ۴۴].

به‌همین جهت است که پیغمبر (ص) گفته است: « لاتسبوا الدهـر، فان الدهر هوالله روزگار را دشنام مدهید که روزگارهمان‌خدا است.» وهمین اتساع زمان

و مکان در خود حامل این وعده است که همه چیز کاملا مقهور آدمی خواهد شد که وظیفهٔ او منعکس کردن قدرت الاهی و پیروز شدن بر طبیعت است :

«آیا نمی‌بینید که خدا آنچه را در آسمانها و در زمین است به‌فرمان شما قرار داد، و نعمتهای آشکار و نهان خود را به شما ارزانی داشت ...» [قرآن، لقمان، ۲۰]
«شب و روز را در فرمان شما آورد، و خورشید و ماه و ستارگان نیز به‌فرمان او در اختیارشمایند؛ در این، برای کسانی که خرد خود را بکار دارند، نشانه‌هایی است.» [قرآن، نحل، ۱۲]

حالا که طبیعت و گوهر و وعدهٔ جهان چنین است، ببینیم که ماهیت و طبیعت آدمی که جهان از هرطرف با آن رو به رو است چگونه است؟ آدمی که با نیرو و استعداد سازگار کردن قوای مختلف مجهز است ، خود را در سلسلهٔ درجات زندگی بسیار پایین می‌یابد و از هرطرف قوای مخالف و مانع وی را احاطه کرده است :

« آدمی را به‌بهترین ساختمان آفریدیم، و آنگاه او را به پایینترین پستیها آوردیم .» [قرآن، التین، ۵].

آیا این آدمی را در محیط خود چگونه می‌یابیم ؟ موجود « بی‌آرامی » است که به‌اندیشه های خود چنان مجذوب ومشغول شده که هرچیزدیگر را فراموش کرده، و می‌تواند در جستجوی پیوستهٔ خویش برای دست یافتن به منظره‌های تازه‌ای که درآنها بتواند عرض وجود کند، هر گونه رنج و راحتی برای خود فراهم آورد. با همهٔ نقصها و ضعفهایش بر طبیعت برتری دارد، چه در درون خود حامل امانت بزرگی است که ، به گفتهٔ قرآن ، آسمانها و زمین و کوهها از کشیدن آن سر باز زده بودند :

«ما امانت را بر آسمان و زمین و کوهها عرضه داشتیم که از کشیدن آن سر باز زدند و ازان ترسیدند، و آدمی آن را برداشت که او ستمگر نادان است . » [قرآن، احزاب، ۷۲].

شك نیست که وظیفهٔ وی آغـازی داشته، ولی شاید سرنوشت او آن بـاشد که در ساختمان هستی عنصری جاودانی شود :

« آیا آدمی چنان می‌پندارد که ما او را بیحاصل رها می‌کنیم ؟ آیا نطفه‌ای نبود که ترشح شد ؟ پس ازان خون بسته‌ای شد و خدا او را درست‌کـرد؛ و ازان دو گونهٔ مرد و زن آفرید؛ آیا خدا توانایی آن‌را ندارد که مردگان را دوباره زنده کند؟» [قرآن، القیامة، ۴۰ - ۳۶].

هنگامی که آدمی مجذوب نیروهایی می‌شود که وی را احاطه کرده‌اند ، قدرت آن را دارد که به این نیروها شکل دهد و آنها را رهبری کند؛ هر وقت که آن نیروها سد راه وی شوند، قابلیت آن را دارد که جهان وسیعتری در ژرفنای وجود درونی خویش بسازد ، و دراین جهان سرچشمه‌های شادی و الهام بیپایان را اکتشاف کند. سرنوشتی سخت و وجودی همچون برگ گل ظریف و زود شکن دارد، ولی هیچ شکلی از واقعیت به اندازهٔ نفس آدمی نیرومند و الهـامبخش و زیبا نیست! و چنان است که، به تعبیر قـرآن ، آدمی در صمیم وجود خویش ، فعالیتی خلاق و روحی تصاعدطلب است که در سیر به طرف بالا از یك حالت وجود تعالی پیدا می کند و به حالتی دیگر می‌رسد :

« سوگند به سرخی آسمان پس از غروب ، وبه شب و به آنچه شب فرا می‌گیرد، و به ماه دران هنگام که تمام می‌شود، که ازحالی به‌حال دیگر سوار خواهید شد.» [قرآن، انشقاق، ۱۹—۱۷]

قسمت آدمی این است که در ژرفترین بلندپروازیهای جهان اطراف خویش‌شرکت جوید ، و به‌سرنوشت خویش و نیز به سرنوشت طبیعت شکل دهد ، و این‌کار را ، گاه با همساز کردن خود با نیروهای طبیعت و گاه از طـریق به کار انداختن همهٔ نیرومندی خویش برای به‌قالب ریختن طبیعت بنا برهدف و غرضی که خود دارد،

به انجام برساند. و در این فرایند تغییر تدریجی، خدا یار و مددکار آدمی خواهد بود، به شرط اینکه از جانب خود او اقدامی بشود:

«... خدا اوضاع و احوال مردمی را تغییر نمی‌دهد مگر آنگاه‌که خود ایشان آنچه راکه در خود دارند تغییر داده باشند.» [قرآن، رعد، ۱۱]

اگـر از طرف او اقـدام نشود، و ثـروت درونی خویش را آشکار نسازد، وفشار رو به داخلی راکه زندگی در حال پیشرفت وارد مـی‌آورد احساس نکند، آنگاه روحی که در درون او است چون سنگ سخت می‌شود و خود به صورت مادهٔ بیجانی درمی‌آیـد. ولی زندگی او و حرکت رو به‌پیش نفس او بسته به این است که بـا واقعیتی که رو به روی‌او است ارتباط برقرار سازد. و آنچه این ارتباط را برقرار می‌کند معرفت است، ومعرفت همان ادراك حسی است که به‌وسیلهٔ فهم حالت کمال و پختگی پیدا کرده باشد.

«دران هنگام‌که پروردگارت به فرشتگان گفت کـه می‌خواهم جـانشینی در زمین بیافرینم، گفتند: آیـاکسی را دران می‌آفرینی کـه دران تباهی‌کند و خونها را بـریزد، در صورتی‌که ما ترا می‌ستاییم و تقدیس می‌کنیم؟! گفت: چیزی دانم کـه شما ندانید. و خدا به‌آدم همهٔ نامها را آموخت، و سپس‌آنها را به‌فرشتگان نمود و گفت: اگر راست می‌گویید مرا از نام اینها آگاه سازید. گفتند: پاك خدایا! ما را دانشی نیست جز آنچه به ما آموختی، و تودانای درستکرداری. گفت: ای آدم! آنان را از نامهاشان آگاه ساز، و چون از نامهاشان آگاهشان ساخت [خدا] گفت: آیا شما را نگفتم که من نهان‌آسمانها و زمین را می‌دانم، و ازانچه شما آشکار می‌کنید وازانچه پوشیده می‌دارید آگاهم؟» [قرآن، بقره، ۳۳ - ۳۰]

نکتهٔ اساسی این آیه ها آن است که به آدمـی ملکهٔ نامیدن چیزها بخشیده شده، یعنی می تـواند ازانها تصوری برای خـود بسازد، و ساختن تصور به معنی مسخر کردن آن چیزها است. به این ترتیب، رنگ معرفت آدمی رنگ تصوری است، و با سلاح همـین معرفت تصوری است کـه انسان به جنبهٔ قابل مشاهدهٔ حقیقت و

واقعیت نزدیك می شود . یکی از سیماهای جالب قرآن تأکیدی است که در بارهٔ جنبهٔ قابل مشاهدهٔ واقعیت می کند. بهتر است در اینجا ترجمهٔ چند آیهٔ دیگر را نقل کنم :

«در آفرینش آسمانها و زمین، و در توالی شب و روز، و درکشتیی‌که برای سود بردن مردمان در دریا پیش می رود، و در آبی‌که خدا از آسمان فرو فرستاد و با آن زمین را پس از مرگش زنده‌کرد و دران از هرگونه جنبنده پراکنده ساخت، و درگرداندن بادها، و در ابری‌که میان آسمان و زمین به فرمان است، پیامها و نشانه‌هایی است برای مردمی که خرد خود را به‌کار اندازند.» [قرآن، بقرة، ۱۶۴].

«و او است آنکه ستارگان را برای شما آفرید، تا به مدد آنها در تاریکیهای خشکی و دریا راه یابید. و ما نشانه های خود را برای مردم دانشی بیان‌کرده‌ایم. و او است آنکه شما را از یك تن آفرید، و جایگاه و آرامگاهی برای شما قرار داد؛ و ما نشانه‌های خود را به تفصیل برای مردم صاحب فهم بیان‌کرده‌ایم. و او است آنکه از آسمان آبی فرو فرستاد ، و ما با آن هرگونه گیاه بیرون آوردیم، و سپس ازان سبزه‌ای برآوردیم، که ازان دانه‌های برهم سوار شده بیرون می‌آوریم، و از شکوفهٔ خرما بن خوشه‌ای نزدیك [به دست]، و باغستانی از انواع انگور و زیتون و انار، همانند وگوناگون. بنگرید به میوه‌های آن دران هنگام که بار می‌دهد و به رسیدن آن، که در این برای مردمانی‌که می گروند نشانه‌ها وپیامهایی است.» [قرآن، انعام، ۱۰۰ ــ ۹۸].

«آیا ندیده‌ای‌که پروردگارت چگونه سایه را دراز می‌کند؟ و اگر می خواست آن را بیحرکت قرار می داد. و آنگاه خورشید را راهنمای آن قرار دادیم، و سپس آن را به آسانی به جانب خویش‌کشیدیم.» [قرآن، فرقان، ۴۵ و ۴۶].

«چرا به‌شتر نمی‌نگرند‌که چگونه‌آفریده‌شده؟ و به آسمان‌که چگونه افراشته شده؟ و به‌کوهها‌که چگونه راست ایستاده؟ و به زمین‌که چگونه‌گسترده شده؟»
[قرآن، غاشیة، ۲۰ ــ ۱۷].

«و از نشانه‌های او است آفرینش آسمانها و زمین وتفاوت داشتن زبانها و رنگهای شما، و در این برای همهٔ جهانیان نشانه ها و پیامها است.» [قرآن، روم، ۲۲].

شك نیست که غرض مستقیم قرآن از این مشاهدهٔ همراه با تفکر و نظر در طبیعت آن

است که در آدمی آگاهی نسبت به چیزی را بیدار کند که طبیعت نماینده و رمز آن به شمار می رود. ولی نکتهٔ قابل ذکر این است که وضع عمومی تجربی و اختباری[1] قرآن در پیروان آن احساس قدسیتی برای آنچه جنبهٔ عملی وواقعی دارد ایجاد کرده و آنان را بانیان علم جدید ساخته است. روح تجربی را در عصری بیدار کردن که هر چیز دیدنی را در جستجوی آدمی برای رسیدن به خدا بی ارزش تصور می کردند، کار بزرگی بوده است. مطابق گفتهٔ قرآن، چنانکه پیش از این هم اشاره کردیم ، جهان هدف و غایتی جدی در دنبال دارد. حوادث تغییرپذیر آن وجود ما را ناگزیر ازان می کند که شکلهای جدید پیدا کند . کوشش عقلی برای برداشتن موانعی که جهان در پیش پای ما می گذارد ، علاوه برانکه زندگی ما را وسعت می بخشد و ثروتمند می کند ، بینش ما را نیز افزایش می دهد ، و به این ترتیب ما را برای برخورد با جنبه‌های دقیقتر تجربهٔ بشری مسلطتر می سازد. تماس فکری با جریان زمانی اشیاء است که ما را برای رؤیت آنچه ناگذران و غیر زمانی است پرورش می‌دهد . واقعیت در ظواهر آن‌منزل دارد ؛ و موجودی چون‌آدمی، که باید در محیطی پر از موانع زندگی خود را ادامه دهد ، حق ندارد که از شناختن آنچه مرئی است غفلت ورزد. قرآن چشم ما را برای دیدن واقعیت بزرگ تغییر باز می کند، و این تغییر چیزی است که تنها از طریق ارزشیابی و تحت ضبط دراوردن آن ساختن تمدنی قابل دوام امکانپذیر است. فرهنگهای قارهٔ آسیا و در واقع تمام جهان قدیم از ن جهت از بین رفت که دران فرهنگها انحصاراً از داخل به واقعیت و حقیقت نزدیك می شدند و از داخل به خارج حرکت می کردند . این طرز کار برای آنها نظریه به بار می آورد و قدرتی ازان به دست نمی آمد، و هیچ تمدن قابل دوامی ممکن نیست که تنها بر پایهٔ نظریه ساخته شود.

---

1 - empirical

در این تردیدی نیست که توسل به‌تجربهٔ دینی، به‌عنـوان منبعی از معرفت الاهی، ازلحاظ تاریخی مقدم بر توسل به‌تجربهٔ بشری به‌همین منظـور بوده است. قرآن، که توجه به‌اختبار وتجربه را یکی ازمراحل ضروری زندگی روحی بشریت می‌داند، به‌همهٔ میدانهای تجـربهٔ بشری با اهمیت یکسان می‌نگـرد، و همه را در شناختن حقیقت و واقعیت نهایی، که علایم آن در باطن وظاهر تجلی می‌کند، سهیم می‌داند. یك‌راه غیرمستقیم برای ارتباط با حقیقتی که با ما مواجه است، مشاهدهٔ همراه با تفکر و بررسی علامتها و نمودارهای آن است بدان گونه که خـودرا در ضمن ادراکات حسی بر ما آشکار می‌سازند؛ راه دیگر پیوستگی مستقیم با حقیقت و واقعیت است بدان گونه که خودرا در باطن آدمی جلوه گر می‌سازد. توجه قرآن به‌طبیعت نمایندهٔ اهمیت دادن آن کتاب است به‌این امر که آدمی باطبیعت پیوستگی دارد، واز این پیوستگی، که ممکن‌است به عنوان وسیله‌ای برای مهار کردن نیروی طبیعی به‌کار برده شود، نباید همچون عاملی برای ارضای شهوت نادرست قهروغلبه استفاده کنند، بلکه باید در راه حرکت صعودی و آزاد حیات نفسانی به‌کار افتد. بنابراین، برای آنکه ادراك حسی بتواند مارا به دیدارکامل حقیقت رهنمون شود، لازم است که ادراك عامل دیگری، که قرآن آن را «قلب» یا «فؤاد» یعنی «دل» نامیده است، مکمل آن باشد:

> «آنکه همه‌چیز را نیکو آفرید، و آغاز آفرینش آدمی از گل‌کرد؛ سپس نژاد اورا ازچکه‌ای‌آب فرومایه برقرار ساخت؛ آنگاه اورا بیاراست و از روح خویش دران دمید؛ و برای شما گوش و چشم و دل آفرید؛ چه‌کم سپاس می گزارید!»
> [قرآن، سجده، ۹ - ۷]

«قلب» نوعی ازاشراق درونی یا بصیرت‌است که، بنا بر کلام زیبای ملای رومی، از شعاع خورشید غذا می‌گیرد ومارا با چهره‌هایی ازحقیقت آشنا می‌سازد که جز آنها است که از ادراك حسی‌حاصل می‌شود. به‌بیان قرآن، چیزی‌است که می‌بیند،

و گزارشهای آن، چون خوب تفسیر و تعبیر شود، هرگز نادرست نیست. با این‌همه، نباید آن را همچون نیروی اسرارامیز خاصی‌تصور کنیم؛ نوعی برخورد باحقیقت است که دران حس کردن ، به معنی فیزیولوژیایی کلمه ، هیــچ نقشی ندارد. ولی چشم انداز تجربه‌ای که به‌این ترتیب در برابر ما گشوده می‌شود، مانند هر تجربهٔ دیگر واقعی وعینی است . آن را به صفت روحانی و باطنی یا فوق طبیعی خواندن ، به هیچ وجه از ارزش آن به عنوان تجربه نمی‌کاهد. برای نخستین مردمان جهان همهٔ تجربه‌ها رنگ فوق طبیعی داشت. مرد ابتدایی، درزیرفشار ضروریات زندگی به‌آنجا کشیده شد که آزموده‌ها وتجربیات خویش را تفسیر و تعبیر کند، و ازهمین تفسیر به‌تدریج « طبیعت » به‌معنایی که به این کلمه می‌دهیم بیرون آمـد. حقیقت کلی ، که به آگاهی ما می‌رسد و در ضمن تفسیر و تعبیر همچون یك امر اختیاری جلوه گر می‌شود، راههای دیگری نیز برای استیلای برضمیر ما دارد و فـرصتهای دیگری برای‌تفسیروتعبیر فراهم‌می کند. ادبیات وحیی‌و باطنی‌نوع بشرخود گواهی براین امر است که تجربهٔ دینی بیش‌ازان در تاریخ بشریت درنگ کرده و مستولی بوده است که بتوان‌آن را وهم وخیال محض پنداشت و به دور انداخت. هیچ دلیلی نداریم که بنابران یك‌جنبه آزمایش بشری را به‌عنوان واقعیت بپذیریم وجنبه‌های دیگرآن را به‌عنوان اینکه باطنی وعاطفی[1] است طرد کنیم. واقعیتهای[2] تجربهٔ دینی واقعیتهایی همچون واقعیتهای دیگر بشری هستند، وقابلیت هرواقعیت برای اینکه در نتیجهٔ تفسیر و تعبیر ازان کسب معرفت شود ، همـان اندازه است کـه قابلیت واقعیتهای دیگر. ونیز با تحقیق و وارسی انتقادی این ناحیه از تجربهٔ بشری هیچ بی‌احترامی‌نسبت به‌آن نمی‌شود. پیغمبراسلام نخستین مشاهده کنندهٔ نقاد نمودهای نفسانی بود. بخاری و دیگر محدثان گزارش مفصل توجه آن حضرت را به جوانی

۱ـ emotional　　۲ـ facts

یهودی، به‌نام ابن صیاد، که مبتلا به‌بیماری روانی بود و حالت خلسه‌آمیز او مورد عنایت آن حضرت قرار گرفته‌بود، به‌تفصیل در کتابهای خود آورده اند. پیغمبر وی را آزمود و از وی چیزهایی پرسید و در اوضاع و احوال گوناگون از حال او جویا شد. یك بار پشت درختی پنهان شد تا سخنانی‌را که آن جوان در حال بیخودی با خود می گوید بشنود؛ ولی مادر آن جوان به فرزند خود آمدن پیغمبر را خبر داد. با شنیدن این سخن، آن پسر از وضع و حالتی که در آن‌فرو رفته بود بیرون آمد وحضرت چنین فرمود: «اگر وی‌را به‌حال خود گذاشته بودی، شاید وضع روشن می‌شد.» بعضی از اصحاب که دراین نخستین مشاهدهٔ روانشناختی در جهان اسلام حاضر بودند، و نیز محدثان متأخر که به گزارش این واقعیت مهم علاقه داشته‌اند، در بارهٔ اهمیت توجه آن حضرت دچار سوء فهم شده و آن را به روش ساده دلانهٔ خویش تفسیر کرده‌اند. استاد مکدانالد[1]، که ظاهراً تصوری در بارهٔ اختلاف روانشناختی اساسی میان خوداگاهی[2] باطنی و خودآگاهی پیغمبرانه نداشته، از اینکه می‌بیند پیغمبری کوشیده است تا در احوال کسی بر روش «انجمن تحقیقات روانی» مطالعه کند، دچار تعجب شده است. فهم بیشتری از روح قرآن که، همانگونه که در سخنرانی آینده بدان اشاره خواهم کرد، آن نهضت فکری و فرهنگی را آغاز کرد که با تولد اختباریگری جدید به پایان رسید، می‌توانست سبب شود که استاد درمشاهدهٔ پیغمبر از یهودی مبتلای به‌بیماری روانی امر جالب توجهی را ببیند. نخستین مسلمانی که معنی و ارزش عمل پیغمبررا شناخت، ابن خلدون بود که باروح نقادتری به محتوی خوداگاهی باطنی نزدیك شد و تقریباً به‌همان چیزی رسید که اکنون بافرضیهٔ خودهای ناخوداگاه[3] بیان می‌شود. همان گونه که مکدانالد گفته است، «ابن خلدون اندیشه‌های روانشناختی جالب توجه

۱ـ Macdonald ۲ـ consciousness ۳ـ sulliminal selves

داشته و تقریباً همداستان با مندرجات کتاب «انواع تجربهٔ دینی» تألیف ویلیم جیمز[1] بوده است. روانشناسی جدید، تنها دراین اواخر متوجه اهمیت تحقیق در محتویات خوداگاهی باطنی شده، وهنوز روش واقعاً دقیق علمی در اختیار نداریم تا به وسیلهٔ آن محتویات حالات غیر استدلالی وغیر عقلانی خوداگاهی را مورد تجزیه و تحلیل قرار دهیم. با وقتی که در اختیار دارم، فرصت تحقیق دامنه دار در تاریخ و درجات مختلف ثروتمندی و زندگی خوداگاهی باطنی در دست نیست. تنها کاری که می‌توانم بکنم این است که ملاحظات چندی را دربارهٔ خصوصیات اصلی تجربهٔ باطنی عرضه بدارم.

۱. نخستین نکتهٔ قابل ذکر، مستقیم وبیواسطه بودن این تجربه است. از این لحاظ با سایر سطوح تجربهٔ بشری، که فراهم‌آورندهٔ معلومات و معطیاتی برای معرفت به شمار می‌روند، تفاوتی ندارد. هرتجربه مستقیم و بیواسطه است. همان گونه که میدانهای متعارفی تجربه در معرض تفسیر معلومات حسی قرار می گیرند و ازاین راه برای ما معرفت نسبت به جهان خارج فراهم می‌شود، میدان آزمایش باطنی نیز، برای رسیدن ما به معرفت حق، درمعرض تفسیر وتعبیر قرار می گیرد. بیواسطگی تجربهٔ باطنی تنها بدین‌معنی است که خدارا به همان گونه می‌شناسیم که دیگر چیزها را می‌شناسیم. خدا یك حقیقت ریاضی یا یك دستگاه ساخته شدهٔ از مفاهیم بههم پیوسته نیست که هیچ تکیه‌ای برتجربه نداشته باشند.

۲. نکتهٔ دوم کلی بودن غیر قابل تجزیهٔ تجربهٔ باطنی است. هنگامی که این میز پیش روی خویش را می آزمایم، معلومات تجربی بیشماری از تجربهٔ سادهٔ این

۱ــ William James, *Varieties of Religious Experience*

میز بیرون می آید . از میان این مجموعهٔ ثروتمند معلومات آنها را انتخاب می کنم که نظم زمانی و مکانی خاص دارند و آنها را به این میز نسبت می دهم . در حالی که از تجربه باطنی دست می‌دهد ، هر اندازه هم که زنده و ثروتمند باشد ، اندیشه به حداقل تنزل می کند ، و چنین تجزیه و تحلیلی امکانپذیر نیست. ولی این تفاوت حالت باطنی با خوداگاهی عقلی متعارفی ، بر خلاف آنچه استاد ویلیم جیمز اندیشیده است ، به معنی عدم پیوستگی با خوداگاهی متعارفی نیست . در هر دو حالت تنها یك حقیقت است که در ما کارگر می‌شود . خوداگاهی عقلانی‌متعارفی، از لحاظ نیازی که به انطباق خویش با محیط داریم ، آن حقیقت را قطعه قطعه در یافت می کند ، و متوالیاً دسته‌های مجزا از یکدیگر انگیزه‌ها را برای واکنش دادن در مقابل آنها بر می گزنید . حال باطنی ما را با گذرگاه حقیقت در تماس می گذارد ، که دران انگیزه‌های مختلف با هم می‌آمیزند و وحدتی غیر قابل تجزیه می‌سازند که‌دران فرق‌متعارفی میان شخص و شیء یا ذهن و خارج‌ذهن‌وجود ندارد .

۳ . نکتهٔ سومی که باید به‌آن اشاره کنیم این‌است که ، برای شخص باطنی، حال باطنی نمودار لحظه‌ای است که با یك خودِ دیگر یگانه‌ای پیوستگی‌صمیمانه دست می‌دهد که متعالی و محیط بر همه چیز است ، و دران لحظه شخصیت خاص عامل تجربه از میان می‌رود . محتوی حال باطنی، به صورتی عالی عینی و خارجی است ، و نمی‌توان آن را تنها فرو رفتن در ابر تاریك ذهن خواند . ممکن است از من بپرسید که اصلا آزمودن خدا ، به عنوان یك خودِ دیگر ، چگونه امکانپذیر می‌شود . تنها این امر که حال باطنی حالتی انفعالی است ، در پایان کار « دیگر بودن » خودِ موردآزمایش قرار گرفته را ثابت نمی کند . ازان جهت چنین

پرسشی در ذهن مطرح می‌شود که ما ، بدون هیچ نقادی ، این مطلب را پذیرفته‌ایم که معرفت ما نسبت به جهان خارج از طریق ادراك حسی ، نمونهٔ تمام هر نوع معرفت است. اگر چنین بود ، هرگز نمی‌توانستیم نسبت به واقعیت[1] خودِ خویشتن یقین حاصل کنیم . با وجود این ، در جواب گفتن به این پرسش ازقیاس باتجربهٔ اجتماعی روزانهٔ خودمان مدد می گیریم . نسبت به فکر وذهن دیگران در روابط اجتماعی خویش چگونه معرفت حاصل می کنیم ؟ واضح است که خودِ خویشتن و طبیعت خویشتن را ، به ترتیب از تفکر درونی و ادراك حسی می‌شناسیم .هیچ حسی برای آزمودن ذهنهای دیگران نداریم . تنها زمینه برای شناسایی من نسبت به وجود خودآگاه دیگری در برابر من حرکتهای مادی شبیه به حرکات من است که بنابرانها به حضور موجود خودآگاهی حکم می کنم . یا ، بنابر نظر استاد رویس[2]. می‌توان گفت که : اطرافیان خود را ازان جهت واقعی و حقیقی می‌شناسیم که در مقابل اشارات ما عکس‌العمل نشان می‌دهند، و از این طریق مکمل ضروری هدفهای نا تمام ما را فراهم می‌آورند . شك نیست که عکس‌العمل نشان دادن و پاسخ گفتن ، محك حضور یك خودِ خودآگاه است ، و قرآن نیز چنین نظری را بیان می کند :

> «و پروردگار شما گفت که مرا بخوانید تا بشما پاسخ دهم.» [قرآن، مؤمن، ۶۲]
> «و چون بندگان من در بارهٔ من ازتو بپرسند [به ایشان بگو] که من نزدیکم و به خواندن کسی که مرا بخواند، پاسخ میدهم.»[قرآن،بقرة،۱۸۲]

واضح است که خواه ملاك مادی را مورد عمل قرار دهیم و خواه ملاك غیرمادی رویس را ، در هر دو حال معرفت ما نسبت به ذهنهای دیگر تنها حالت استنادی و ارجاعی دارد . با وجود این چنان احساس می کنیم که تجربهٔ ما از دیگر ذهنها

۱ـ reality
۲ـ Royce

بیواسطه است و هرگزدر خاطر ما شکی در بارهٔ تجربهٔ اجتماعی ما باقی نمی‌ماند. ولی، در حالت حاضر بحث، قصد من آن نیست که بر پایهٔ استنتاجات معرفت خود از ذهنهای دیگر، استدلالی مبتنی برمثالیگیری بسازم و به سود واقعیت یك خود جامع و عالمگیر ازان استفاده کنم. آنچه می‌خواهم بگویم این است که بیواسطگی تجربهٔ ما در حالت باطنی چنان نیست که نظیری نداشته باشد. تاحدی به تجربهٔ متعارفی ما شباهت دارد و محتملا از همان مقوله‌است.

۴ . ازانجا که صفت تجربهٔ باطنی این است که بیواسطه و مستقیماً آزموده می‌شود، آشکار است که آن را نمی‌توان به دیگری انتقال داد. حالهای باطنی، بیش ازانکه به اندیشه شباهت داشته باشند، به احساس شباهت دارند. تفسیر و تعبیری که مرد باطنی یا پیغمبر به محتوی خودآگاهی دینی خویش می‌دهد، ممکن است به صورت جمله هایی به دیگران انتقال داده شود، ولی خودمحتوی قابل انتقال نیست. مثلا در آیه هایی‌از قرآن که پس از این می‌آید، روانشناسی تجربه‌است که بیان می‌شود نه محتوی آن:

«و هیچ آدمی را نرسدکه خدا با او سخن گوید، مگر از طریق وحی یا از پشت پرده، یا فرستاده‌ای را بفرستدکه به فرمان او هرچه راکه او خواهدآشکارکند، که او بلند مرتبه و حکیم است.» [قرآن،شوری، ۵۰].

«سوگند به ستاره، دران هنگام‌که فرو می‌نشیند،
که همراه شماگمراه نشد و فریب نخورد؛
و از روی هوای نفس سخن نمی‌گوید؛
این نیست جز وحیی‌که به او وحی می‌شود :
آنکه نیرویی سهمگین دارد به وی آموخت ،
آنکه سخت نیرو بود ، پس استوار شد ،
و او است بر افق برتر :
سپس نزدیك شدوفرود آمد ،

و به اندازهٔ فاصلهٔ دوکمان یا نزدیکتر بود .
پس به بندهٔ خود وحی‌کرد آنچه را وحی‌کرد :
دل آنچه راکه دید دروغ نپنداشت .
آیا درانچه وی دیده‌است با او ستیزه می‌کنید ؟
وی آن را بار دیگر نیز دید
در نزدیکی درخت سدرکرانی[1]
که نزدیك آن بهشت آرامگاه است .
دران هنگام‌که درخت سدر پوشیده‌شد باآنچه پوشیده‌شد،
چشم نلغزید وسرکشی‌نکرد،
همانا بزرگترین نشانه‌های پروردگار خویش را دید.» [قرآن ، النجم ، ۱۸ - ۱].

غیر قابل انتقال بودن تجربهٔ باطنی از این جهت است که اساساً از نوع احساسی است که به بیان در نمی آید و عقل استدلالگر را به آن دسترس نیست . ولی این نیز باید گفته شود که احساس باطنی ، مانند هراحساس دیگر ، مشتمل بر یك‌عنصر ادراکی وعقلی نیز هست؛ و به‌نظر من، به علت همین‌عنصر ادراکی‌است که رنگ فکر واندیشه به خود می گیرد. در واقع ، طبیعت احساس چنان‌است که به صورت اندیشه‌ای خود را آشکار می‌سازد. چنان به نظر می‌رسد که احساس و اندیشه جنبه‌های دوگانهٔ پایدارو گذران عامل واحدی‌هستند که همان‌تجربهٔ‌باطنی است. بهترین کار آن است که در اینجا گفتهٔ استاد هاکینگ[1] را نقل کنم که ، برای اثبات جنبهٔ عقلانی محتوی خود اگاهی دینی ، تحقیق عالمانه‌ای از مسئلهٔ احساس کرده است: «آن چیز جز احساس که احساس به آن ختم می‌شود چیست ؟ جواب من این است که آن آگاهی نسبت به یك شیء است. احساس، ناپایداری یـك خود خوداگاه کامل است : و آنچه می‌تواند پایداری این خود را بـه آن باز گرداند ، در داخل مرزهای آن نیست ، بلکه بیرون آن است . احساس ، رانده‌شدن به طرف خارج است ، همان گونه که فکر خبر گرفتن از خارج است: وهیچ احساسی چندان کور

---

(۱) Hocking

نیست که اندیشه‌ای از موضوع خود نداشته‌باشد . درعین آنکه احساس مالك ذهن می‌شود ، اندیشه‌ای نیز مالك ذهن می‌شود که جزءِ مکمل آن‌احساس است ، و این اندیشه از نوعی است که آن احساس را به حالت سکون درمی‌آورد . همان گونه که فعالیت بدون امتداد و خط سیری غیر ممکن است ، احساس‌نیز بدون‌امتداد و خط سیر غیر ممکن است . و داشتن امتداد خـود مستلـزم داشتن هدف است . حالات مبهمی از خودآگاهی هست که درانها چنین می‌نماید که هیچ امتداد سیری نداریم ؛ ولی در چنین حالات ایـن نکته قابل توجه است کـه احساس نیز حالت تعلیق و بی‌تکلیفی دارد ؛ مثلا ، ممکن است ضربـه‌ای که به من می‌رسد مرا گیج کند و ندانم که چه اتفاق افتاده است و از هیچ رنجی متألم نباشم ، و در عین حال کاملا از این آگاه باشم که حادثه‌ای صورت گرفته است: آنچه آزموده شده، لحظه‌ای همچون یك واقعیت، و نه چون یك‌احساس، در دهلیز خودآگاهی انتظارمی کشد، تافکر باآن تماس پیدا کند وخط سیری برای نشان دادن عکس‌العمل رسم کند. در همین لحظه است که دردناکی آن حـادثه احساس می‌شود. اگـر این سخن درست باشد، احساس نیز مانند فکریك خودآگاهی عینی وخارجی است: پیوسته‌به چیزی در ماورای «خود» حـاضر نسبت داده می‌شود و هستی آن تنـها در این است که «خود» را به‌طرف عاملـی رهبری می کند کـه در حضور وی کار او به پـایـان می‌رسد !» به این ترتیب می‌بینید که به علت همین‌خاصیت و ماهیت اساسی احساس است که دین ، درعین آنکه با احساس آغاز می‌شود ، هـرگز در طول تـاریخش خودرا تنها امری احساسی در نظر نگرفته و پیوسته چشم به‌ما بعدالطبیعه داشته‌است. اینکه مرد باطنی آلت بودن عقل را برای دست یافتن به معرفت محکوم کند، امری است که واقعاً در تاریخ دین مؤیدی بـرای آن پیدا نمی شود . ولـی گفتهٔ استـاد هاکینگ که کمی پیش از این نقل شد، چشم اندازی وسیعتر از تأیید فکر در دین

دارد. ارتباط اساسی احساس و فکر، بر اختلافات کلامی کهن در بارهٔ وحی شفاهی که زمانی مایهٔ پریشانی خاطر فراوان میان متفکران دینی مسلمان شده بود ،روشنی خاصی می‌افکند . احساس غیر ملفوظ در جستجوی آن است که سرنوشت خویش را در فکری به پایان برساند که ، آن نیز به نوبهٔ خود ، میل دارد که از خود بیرون آید و لباس خویش را آشکار سازد. اگر بگوییم که فکر و کلمه هر دو توأماً از رحم احساس بیرون می‌آیند ، سخنی بر مجاز نگفته‌ایم، هر چند که فهم منطقی جز این نتواند که آنها را به ترتیب زمانی خاص دریافت کند، و از راه جدا نگریستن آنها از یکدیگر برای خود دشواری فراهم آورد . حسی هست که با آن کلمه نیز آشکار می‌شود .

۵ . اتصال صمیمانهٔ مرد باطنی با آنچه ابدی است ، که برای وی تصوری از غیر واقعی بودن زمان گذران پیش می‌آورد، به این معنی نیست که کاملا از این زمان گذران بریده باشد . حال باطنی ، باوجود یگانه بودن آن ، ازراهی با تجربهٔ متعارفی مربوط می‌ماند . این مطلب ازانجا آشکار می‌شود که حال باطنی به‌سرعت محو می‌شود ، گواینکه پس از محوشدن احساس قدرت و اعتبار عمیقی بر جای می‌گذارد . مرد باطنی و پیغمبر هردو به سطوح متعارفی آزمایش باز می‌گردند؛ ولی با این تفاوت که پیغمبر ، چنانکه پس از این اشاره خواهم کرد ، آکنده از معانی بیشماری برای بشریت است.

بنابراین ، از لحاظ دست یافتن به معرفت ، میدان تجربهٔ باطنی همان اندازه واقعی است که میدانهای دیگر تجربهٔ بشری واقعیت دارد ، و تنها به این عذر که آن را نمی توان به ادراک حسی باز گرداند ، نباید ازان غافل و جاهل بمانیم. و نیز ممکن نیست که باذکر جزئیات اوضاع و احوال بدنی ، که ظاهراً

تعیین کنندهٔ حال باطنی هستند، از ارزش روحانی آن بکاهند. حتی اگر اصل موضوع روانشناسی جدید در بارهٔ روابط دو طرفی جان و تن را درست فرض کنیم، نامعتبر شمردن حال باطنی به عنوان تجلی حقیقت غیر منطقی خواهد بود. چون برطریقهٔ روانشناختی سخن گفته شود، باید بگوییم که همهٔ حالات، خواه دینی خواه غیر دینی، تحت تأثیر اوضاع بدنی حالت تعین پیدا می کنند. شکل علمی ذهن همان اندازه به وسیلهٔ صورت بدنی تعین پیدامی کند که شکل دینی آن. قضاوت ما دربارهٔ خلاقیت هوش، به هیچ وجه با آنچه روانشناسان ممکن است از لحاظ اوضاع آلی آن بگویند تعیین نمی‌شود و حتی به کمترین وجهی متأثر نمی‌شود. ممکن است مزاج خاصی شرط لازم برای یك نوع پذیرندگی خاص بوده باشد؛ ولی به‌این شرط مقدم نمی‌توان همچون تمام حقیقت دربارهٔ صفت آنچه دریافت شده نظر کرد. حقیقت این است که علیت بدنی حالات ذهنی ما هیچ ربطی به ملاکی ندارد که با آن ملاك آنها را از لحاظ ارزش درجه بندی می کنیم و فوقانی و تحتانی می‌خوانیم. چنانکه ویلیم جیمز گفته است: «در میان رؤیاها و پیامها، بعضی پیوسته به صورتی آشکارا بیش ازان احمقانه، و در میان حالات بیخودی و جذبه، بعضی برای اخلاق و رفتار بیش ازان بیحاصل بوده است که برای خود اهمیت و اعتباری کسب کند، تا چه رسد به‌اینکه جنبهٔ قدسیتی به دست‌آورد. در تاریخ باطنیگری مسیحی، این مسئله که چگونه می‌توان پیامها و تجربه هایی را که واقعاً رنگ معجزات رحمانی داشته‌اند، ازدستهٔ دیگری بازشناخت که ممکن‌است شیطان به دغل وملعنت سبب آنها شده باشد، و به‌این ترتیب پیروان دین را بیشتر به دوزخ نزدیك کند، پیوسته مسئله‌ای دشوار بوده، و برای حل آن همهٔ فرزانگی و آزمودگی بهترین رهبران وجدان ضرورت داشته است. در پایان تشخیص آن را به ملاك اختباری ما واگذاشته و چنین گفته‌اند: «ایشان را از میوه‌هاشان خواهید

شناخت نه از ریشه‌هاشان.» مسئلهٔ باطنیگری[1] مسیحی که استاد جیمز به آن اشاره کرده، در واقع مسئلهٔ هر باطنیگری است. شیطان به دغل و ملعنت خود تجربه‌های باطلی را پدید می‌آورد که وارد مدار حال باطنی می‌شوند. و چنین است که در قرآن می‌خوانیم:

« و پیش از تو هیچ فرستاده و هیچ پیغمبر را نفرستادیم مگرآنکه، دران هنگام که آرزو می‌کرد، شیطان چیزی در آرزوی او می‌انداخت؛ پس خدا آنچه را که شیطان القا کرده است از میان می‌برد، وآنگاه آیات خودرا محکم می‌کند، وخدا دانا و درستکردار است.» [قرآن، حج، ۵۲].

و به خاطر حذف کردن شیطانی از رحمانی بوده‌است که پیروان فروید[2] خدمت گرانبهایی به دین کرده‌اند؛ گرچه نمی‌توانم از بیان این مطلب خودداری کنم که نظریهٔ اصلی این‌روانشناسی بسیارجدید، به‌نظرمن، باهیچ سند قطعی تأیید نمی‌شود. اگرانگیزه‌های سرگردان ما خودرا در رؤیا یا در لحظات دیگری نشان می‌دهند که ما در واقع انحصاراً خودمان نیستیم، این دلیل آن نمی‌شود که انگیزه‌ها در اطاق انبارمانندی درپشت «خود» متعارفی زندانی شده باشند. هجوم ناگهانی این انگیزه های سرکوفته به ناحیهٔ خود متعارفی ، بیش از اینکه دلیل بر حضور دایمی آنها در گوشهٔ تاریکی از ضمیر باشد، نمایندهٔ گسسته شدن موقتی دستگاه واکنش متعارفی ما است. اساس آن نظریه به اختصار چنین است: در طول مدت فرایند همسازشدن با محیط، درمعرض اقسام گوناگون انگیزه‌ها قرارمی گیریم. واکنش عادی ما دربرابراین انگیزه‌ها، به‌تدریج دریك دستگاه نسبتاً ثابتی قرار می گیرد که پیچیدگی آن پیوسته درحال افزایش است، واین افزایش پیچیدگی نتیجهٔ جذب بعضی‌از انگیزه‌ها ودفع‌بعضی دیگراست که‌با دستگاه ثابت‌واکنشهای ما تناسب ندارند. انگیزه‌های دفع شده به‌پس می‌روند، ودرجایی قرارمی گیرند

1- mysticism　　2- Freud

که آن‌را «ناحیهٔ ناخودا گاه[1]» ضمیر می‌نامند، و درانجا منتظر فرصت مناسبی می‌مانند که خودرا آشکارسازند واز«من» مرکزی انتقام خویش رابگیرند. ممکن است نقشه‌های عمل ما را به هم بزنند، رشتهٔ اندیشهٔ ما رابگسلند، خواب وخیالهای ما را بسازند، یا ما را به عقب باز گردانند و رفتاری از ما سربزند که در نتیجهٔ فرایند تکامل بشری چنان رفتاری با بشریت فاصلهٔ درازی پیدا کرده است. گفته شده که دین دروغ وفریبی بیش نیست که به وسیلهٔ همین انگیزه‌های سرخوردهٔ نوع بشر اختراع شده، تابتوانند به این وسیله یك سرزمین پریان بسازند و دران آزاد و بیمانع حرکت کنند. بنابراین نظریه، معتقدات وجزمیات «دین» چیزی جز نظریه‌های خام وابتدایی دربارهٔ «طبیعت» نیست که نوع بشر کوشیده‌است تا به مدد آن حقیقت و واقعیت را از زشتی نخستین آن برهاند وآن را به آدمی همچون چیزی نشان دهد که به قلب وی نزدیکتر ازان است که واقعیتهای زندگی نشان می‌دهند. من منکر آن نیستم که دینها و اشکالی از هنر وجود دارد که نمایندهٔ نوعی فرار از روی ترس از واقعیتهای زندگی‌است، ولی باید بگویم که این مطلب برای همهٔ دینها صحت ندارد. شك نیست که معتقدات و جزمیات دینی مفهومی فوق طبیعی دارند؛ ولی این‌نیز آشکاراست که‌معتقدات وجزمیات دینی تفسیر وتعبیر آن معطیات تجربه نیست که موضوع علوم طبیعت است. دین فیزیك یا شیمی نیست که دران از راه قانون علیت درصدد توضیح طبیعت برآییم؛ هدف آن تفسیر ناحیهٔ‌کاملا مخالفی‌ازتجربهٔ بشری ــ تجربهٔ دینی ــ است که معطیات‌آن را نمی‌توان به‌معطیات هیچ علم دیگری باز گرداند. برای آنکه حق دین ادا شده باشد، باید بگوییم که دران، مدتها پیش ازانکه علم متوجه تجربه شده باشد، ضرورت تجربهٔ عینی در حیات دینی تأکید شده است. کشمکش میان این دو ازان نیست که یکی برتجربهٔ

1ـ unconscious

عینی بنا شده باشد و دیگری چنین نباشد. نقطهٔ عزیمت هر دو تجربهٔ عینی است. اختلاف ناشی از این سوء فهم است که خیال می کنند که در هردو یك نوع معطیات تجربه تفسیر می‌شود. از این نکته غافل مانده‌اند که هدف دین رسیدن بهمعنای واقعی نوع خاصی ازتجربهٔ بشری است.

و نیز ممکن نیست که محتوی خودا گاهی دینی را از راه وابسته دانستن‌همه چیز به تأثیر انگیزه های جنسی مورد توضیح قراردهیم. دو شکل خودا گاهی ـ جنسی ودینی ـ ازلحاظ خصوصیت وهدف و نوع رفتاری کـه هریك سبب می‌شود، غالباً دشمن یا لااقل مخالف یکدیگرند. حقیقت این است که مادر حالتی ازعاطفهٔ دینی، از یك واقعیت عینی آ گاه می‌شویم که از لحاظی از دایرهٔ محدودیت شخصیت ما بیرون‌است. عاطفهٔ دینی، در نظرشخص‌روانشناس، به‌علت‌شدتی که با آن عمق وجود ما را تحریك می کند، بالضروره همچون تأثیر ضمیر ناخودا گاه جلوه گر می‌شود. در هر معرفتی یك عنصر عاطفی[1] هست، وبا افزایش و نقصان شدت عواطف، عینیّت موضوع معرفت زیادتر و کمتر می‌شود. آن چیز برای ما واقعیتر است که کارخانهٔ شخصیت مـا را بیشتر بر می‌انگیزد. همان گونه کـه استاد ها کینگ گفته است: «ا گر در طول مدت عمرِ همچون یك روز کوتاه و تاریكِ یك «خود» یا حتی یك قدیس و ولی، برق رؤیایی بجهد که زند گی او و ما را در مجاری تازه‌ای بیندازد، تنها از این جهت است که دربرابر آن رؤیا آماد گی ضمیر خودا گاه و نیزهمنوایی ضمیر ناخودا گاه وجودداشته است. چنین رؤیایی، بدون شك، به معنی آمـاد گـی ضمیر ناخودا گـاه و همنوایی ناخودا گـاهانه نیز هست؛ ولی اتساع حباب هوای ریه‌ای که به‌کار نیفتاده، دلیل آن نیست که ما از تنفس هوای خارج بازایستاده‌ایم: درست عکس این است.» بنا براین، یك روش روانشناختی محض نمی‌تواند عاطفهٔ

---

[1] ـ emotional

دینی را به عنوان یك صورت معرفتی توضیح کند. چنین توجیهی درمورد روانشناسان جدیدتر محکوم به شکست است، همان گونه که در مورد لاك[1] و هیوم[2] نیز دچار چنین شکستی شده بود.

شك نیست که ازبحثی کـه گذشت سؤالی در ذهن شما پیدا شده است. تجربهٔ دینی، همان گونه که گفتیم، اصولا حالتی از احساس است که سیمای معرفتی دارد، و محتوی آن، جز به صورت بیـان حکمی به دیگران قابل انتقال نیست. و چون حکمی که مدعی تفسیر ناحیه‌ای از معرفت بشری باشد کـه از دسترس من به دور است برای پذیرفته شدن در برابر من قرار گیرد، وظیفهٔ من طرح این سؤال است که: ضامن صحت آن چیست؟ آیا محکی کـه بتواند صحت آن را اثبات کنـد در اختیار داریم؟ اگـر تجربهٔ شخصی تنها ملاك وزمینه برای پذیرفتن حکمی از این قبیل می‌بود، دین منحصراً در تصرف عـدهٔ معدودی از افـراد قـرار می‌گرفت. خوشبختانه محکهایی دراختیار داریم که با محکهای قابل‌استعمال درموردصورتهای دیگر معـرفت اختلاف ندارد. من آنها را به نام محکهای عقلـی و محکهای عملی می‌نامم. مقصودم از محك عقلی تفسیری انتقادی است، بدون هیچ مفروض قبلی‌از تجربهٔ بشری، عموماً برای کشف اینکـه آیا تفسیر ما می‌تواند بالاخره ما را به واقعیتی برساند که ازهمان نوعی است که با تجربهٔ دینی آشکار می‌شود یا نه. محك عملی صحت را از روی میوه‌های تجربه‌تشخیص می‌دهد. اولی مورد عمل فیلسوفان بوده است و دومی مورد عمل پیغمبـران. در سخنرانی آینده از محك عقلی بحث خواهیم کرد.

۱ـ Locke ۲ـ Hume

II

محک فلسفی تجلیات تجربهٔ دینی

فلسفهٔ مدرسی[1] برای اثبات وجود خدا سه برهان پیشنهاد کرده است. این براهین که به نامهای جهانشناختی[2]، هدفشناختی[3]، و وجود شناختی[4] نامیده می‌شوند، حرکت واقعی فکر را در جستجوی «مطلق» مجسم می‌سازند. ولی چون به آنها همچون براهین منطقی نظر شود، ترس آن هست که در معرض نقادیهای جدی قرار گیرند، و از این گذشته بیشتر تجربه را به صورتی سطحی مورد تفسیر و تعبیر قرار می‌دهند.

در برهان جهانشناختی به جهان همچون یك معلول معین ومحدود نظر می‌شود که از میان یك سلسله از امور متوالی بهم وابسته می‌گذرد که با یکدیگر رابطهٔ علت و معلولی دارند، و این سلسله در یك علت بی‌علت متوقف می‌شود. ولی، این مطلب آشکار است که یك معلول تنها به یك علت مربوط می‌شود، یا حداکثر به یك سلسلهٔ نامحدود ازچنین علتها ارتباط پیدا می‌کند. این سلسله را در نقطه‌ای تمام کردن، ویك عضو آن را به مقام علت بی علت رسانیدن، در واقع نفی کردن همان قانون علیتی‌است که تمام‌این برهان بران بناشده است. از این گذشته، علت‌اولایی که با این برهان به‌آن می‌رسیم، بالضروره معلول خود را طرد می‌کند. واین‌بدان

---

1 - scholastic　2 - cosmological　3 - teleological　4 - ontological

معنی است که معلول که حدی برای‌خود می‌سازد، آن را به صورت چیزی متناهی در می‌آورد. و نیز به‌آن علت که ازطریق‌این برهان بدان می‌رسیم، نمی‌توان همچون موجودی ضروری نگریست، به این دلیل‌آشکار که در ارتباط میان علت و معلول دو طرف این ارتباط نسبت به یکدیگرضرورت مساوی دارند. و نیزضرورت وجود با ضرورت‌مفهومی علیت، که عالیترین چیزی‌است که این برهان می‌تواند اثبات کند، با هم یکی نیستند. این برهان می‌کوشد که فقط از طریق نفی متناهی به نا متناهی برسد. ولی‌آن نامتناهی کـه از راه تناقض با متناهی به‌آن می‌رسیم یـك نامتناهی کاذب است که نه‌خودش را بیان می‌کند و نه‌آن متناهی‌را که به این‌ترتیب ساخته شده تادر مقابل نا متناهی بایستد. نامتناهی حقیقی هرگـز متناهی را نفی و طرد نمی‌کند؛ متناهی را فـرا مـی گیـرد بی‌آنکـه محدودیت و تناهی‌آن را محو کند، و وجود آن را بیان و اثبات می‌کند. بنا برایـن، چون سخن بـه صورت منطقی گفته شود، حـرکت از متناهی به نـامتناهی، بدان صورت که در بـرهـان جهـانشناختی تجسم یـافته، کـاملا نادرست است، و این برهان بکـلی باطل می‌شود. برهان هدفشناختی هم بهتر از ان‌یکی نیست. معلول مورد تجسس واقع می‌شود تـا از این طـریق خصوصیت و کیفیت علت آن را کشف کنند. بنابرایـن برهان، از وجـود حکمت و هدف و سازگـاریهای طبیعی چنین نتیجه می‌شود کـه بایستی موجودِ ازخودآگاهی باعقل و قدرت نامحدود در جهان وجودداشته باشد. منتها چیزی که از این برهان به دست می‌آید این‌است که وجود ماهر و قاهری را را به ثبوت می‌رساند که برروی مواد مرده و سرکشی کار می‌کند که اجزای‌آن، بنابر ماهیت و طبیعت خود، قابلیت اینکه به صورت منظم ترکیب شوند و سازمان پیدا کنند ندارند. این برهان تنها قاهری به ما می‌دهد نه خالقی؛ وحتی‌اگر این را هم بپذیریم که آن‌قاهر می‌تواند خالق مواد نیز بوده باشد، این‌خود سلب‌اعتبار

از حکمت او می کند که برای خود، با این عمل، نخست موادسرکشی بیافریند و سپس باشکستن مقاومت آنهـا از طریق به کار انداختن روشهایی کـه نسبت به طبیعت آنها بیگانه است، دشواریهایی فراهم آورد. طراح جهان، که نسبت بهموادی که خود می آفریندعنوان امری خارجی دارد، پیوسته محدود به آن موادمی ماند، و بنابران طراح محدودی است که محدودیت آنچه در اختیار دارد وی دانا گزیر ازان می کند که بر دشواریهای خود همچون سازندگانی از نوع بشر غلبه کند. حقیقت این است که مشابهت و تمثیلی کـه ایـن برهان بران بنا شده، اصلا ارزشی ندارد. میان نمودهای طبیعی و کارهایی که بشر سازندهای می کند، واقعاً شباهتی نیست. سازندهٔ بشری تنها از طریق انتخاب کردن و جدا کردن مـواد مورد نیاز خود از پیوستگیها و اوضاع طبیعی آنهـا می تواند نقشه خودراعملی کند. ولـی طبیعت منظومـهای را تشکیل می دهد کـه اعضای آن همه وابستهٔ به یکدیگرنـد؛ فرایندهای آن هیچ شباهتی به کار یك معمار ندارد که عملش وابستهٔ به جدا کردن و کامل کردن مصالح کار خویش است وهیچ به تکامل آلی کلی درطبیعت مانندنیست. برهان وجودشناختی که، توسط متفکران مختلف، به صورتهای گونـاگون بیان شده، بیشتر توجه پژوهندگان را بهخودجلب کرده است. صورت دکارتی[1] این برهان چنین است:

«گفتن اینکه صفتی مندرج درماهیت یا در مفهوم یك شیء است، مانند این است که بگوییم که این صفت در بارهٔ آن شیء صادق استومی توان وجودش را دران چیز تصدیق کرد. ولی وجود بالضروره در ماهیت یا درمفهوم خدا مندرج است. بنابراین به حق می توان تصدیق کرد که وجود بالضروره در خدا هست، یا اینکه خدا وجود دارد.»

دکارت ایـن بـرهـان را با برهانی دیگر کامل کـرده است. مـا در ذهـن خـود

1 ـ cartesian، منسوب به Descartes.

اندیشه‌ای از یك موجود کامل داریم . آیا منبع این اندیشه چیست ؟ نمی‌تواند از طبیعت آمده باشد، چه طبیعت که جز تغییر را نشان نمی‌دهد، نمی‌تواند اندیشهٔ یك موجود کامل را ایجاد کند. بنابراین ، بایستی که مطابق با اندیشه‌ای که در ذهن ما وجود دارد، یك صورت غیرذهنی ازان نیز موجود باشد که همان علت پیداشدن آن اندیشه در ذهن ما شده باشد. این برهان ، تاحدی، از نوع همان برهان جهان‌شناختی است که پیش از این آن را نقادی کردم. ولی،شکل این برهان هر چه باشد، واضح است که تصور وجود دلیل هستی عینی آن نمی‌تواند باشد. چنانکه کانت در نقد این برهان گفته است ، تصور ۳۰۰ دولار در ذهن من نمی‌تواند این امر را ثابت کند که آن دولارها در جیب من است . « همهٔ آنچه این برهان ثابت می کند این است که اندیشهٔ یك موجود کامل متضمن فکر آن نیز هست. میان‌فکر یك موجود کامل در ذهن من، و واقعیت عینی[1] آن، گودال عمیقی وجود دارد که‌پل زدن بران با عمل تأملی‌متعالی[2] اندیشه ممکن نیست. این برهان، بدان‌صورت که بیان شده، در واقع چیزی جزیك مصادرهٔ به مطلوب‌نیست، چه همان چیزی را که مورد تردید است، یعنی انتقال از منطقی به واقعی را مسلم فرض‌می کند. امیدوارم که برای شما آشکارکرده باشم که برهانهای وجودشناختی‌و هدفشناختی، آن چنان که معمولا بیان می‌شوند، مارا به جایی‌نمی‌رسانند. ودلیل‌ناتوانی آنها این است که به «اندیشه» همچون عاملی می‌نگرند که ازخارج بر روی‌چیزها کارمی کند. چنین نظری‌نسبت‌به اندیشه داشتن، دریك حالت فقط‌سازنده‌ای را به‌مامی‌دهد، ودرحالت دیگر گودالی، غیرقابل پل بستن‌بران،میان آنچه ذهنی و آنچه واقعی است ایجاد می کند. ولی، ممکن‌است که اندیشه را همچون اصلی‌ندانست که مواد و مصالح کار خودرا ازخارج سازمان می‌دهد و کامل‌می کند، بلکه همچون قوّتی[3] دانست که خود

۱ـ objective ۲ـ transcendental ۳ـ potency

سازندهٔ مواد ومصالح کار خویش است. چون بدین صورت به فکر یااندیشه نظر شود، دیگر نسبت به ماهیت اصلی اشیاء بیگانه نخواهد بود؛ پایه و اساس نهایی آنها است و جوهر اصلی وجودشان را می‌سازد، و درست از آن زمان که کارشان را آغاز می کنند در آنها نفوذ می کند و در سیرشان به طرف هدفی معین شده الهامبخش آنها است. ولی وضع حاضر ما مستلزم دوگانگی میان اندیشه و موجوداست. هر عملی از معرفت بشری، آنچه را که با تحقیق و پژوهش شایسته به صورت وحدتی درمی آید، به دوشاخه تقسیم می کند، که یکی «خود» شناسنده است و یکی «دیگر» شناخته شده. به همین جهت است که ناچاریم به شیئی که با «خود» رو به رو است همچون چیزی بنگریم که وجودی جداگانه دارد، و نسبت به خودی که عمل معرفت او برای شیء شناخته شده بی تفاوت است، خارجی وازان مستقل است. معنای براهین هدفشناختی و وجودشناختی تنها وقتی آشکار می‌شود که بتوانیم این مطلب را به اثبات برسانیم که وضع آدمی نهایی نیست، و اینکه اندیشه و موجود در پایان کار یکی هستند. و این تنها آن زمان ممکن است که تجربه را با دقت درمعرض مطالعه وتفسیر قرار دهیم، وددر این کار از راهی برویم که قرآن نشان داده‌است، و تجربهٔ درونی و بیرونی را همچون رمز واقعیتی دانسته است که خود قرآن به نام «الاول و الآخر، والظاهر والباطن آغاز و انجام، وآشکار وپنهان» نامیده است. ومن درسخنرانی حاضر چنین خواهم کرد.

اکنون گوییم که تجربه، بدان صورت که در زمان گسترده می‌شود، سه‌سطح اصلی دارد ــ سطح ماده، سطح حیات، وسطح ذهنی و خوداگاهانه ــ که به ترتیب موضوع بحث فیزیك وزیستشناسی وروانشناسی هستند. نخست به ماده‌توجه می کنیم. برای آنکه وضع فیزیك جدید را درست بشناسیم و از ارزش آن آگاه شویم، لازم است به‌صورتی صریح بفهمیم که مقصود از ماده چیست. فیزیك، به‌عنوان علمی

اختباری، با واقعیتهای تجربی یعنی تجربه هـای حسی سروکار دارد . فیزیکدان کار خودرا با نمودهای محسوس آغاز می کند و به پایان می‌رساند؛ و جز از این راه نمی‌تواند نظریه‌های خودرا به اثبات برساند . ممکن است وجودهـای غیر قـابل اثباتی همچون اتوم را به عنوان فرض بپذیرد ؛ ولی ازان جهت چنین می کند کـه جز از این راه نمی‌تواند آزموده های حسی خود را توجیه کند. فیزیك در جهان مادی مطالعه می کند ، یعنی جهانی که وجـود آن به وسیلهٔ حواس آشکار می‌شود. فرایندهای ذهنی لازم برای‌این‌مطالعه، و نیز برای تجربه‌های دینی و زیباشناختی، در عین آنکه جزئی از سلسهٔ کلی تجربه هستند ، از چشم انداز فیزیك بیرونند ، به این دلیل آشکار که کار فیزیك منحصراست به مطالعه در جهان مادی یعنی‌جهان چیزهایی که با حواس آنها را درك می کنیم. ولی چون از شما بپرسم که چیزهایی که در جهان مادی ادراك می کنید چیست ، البته بـه چیزهـای آشنـا در اطـراف خود ، همچون زمین و آسمان وصندلی و میز و نظایر آنها اشاره خواهید کـرد . اگر باز هم از شما بپرسم کـه از این اشیاء چه چیزی را ادراك می کنید، جواب خواهید داد که صفات آنها را . واضح است که باجواب دادن به چنین سؤالی‌واقعاً گواهی حواس خود را تفسیرو تعبیر کرده‌اید. این‌تفسیرعبارت ازان است که میان شیء وصفات آن تمایزی قائل‌شده‌ایم. واین،درواقع، به وضع نظریه‌ای دربارهٔ ماده، یعنی دربارهٔ حقیقت معطیات حسی، وارتباط آنها با ذهن دریافت کننده و علل نهایی آنها می انجامد . اساس این نظریه چنین است:

«موضوعات حس (رنگها وصوتها وغیره) حالتهایی ازذهن‌ادراك کننده‌اند،وازاین‌لحاظ بیرون ازطبیعتند که به آنها همچون چیزی عینی و خارجی نظرمی‌شود. به این‌دلیل نمی‌توانند به هیچ معنای حقیقی صفت اشیاء مادی باشند . هنگامی‌که می گویم«آسمان آبی است »، این سخن تنها چنین معنی می‌دهد کـه آسمان احساسی ازرنگ آبی در ذهن من ایجاد می‌کند ، و به‌این معنی نیست که رنگ آبی صفتی است که در آسمان یافت می‌شود. وچون حالتهای ذهنی

هستند، عنوان تأثرات دارند، یعنی آثاری هستند که در ما ایجاد شده‌اند. علت این اثرها و معلولها ماده یا چیزهای مادی است که از طریق اعضای حس و اعصاب و مغز در ذهن ما عمل می‌کنند. این علت مادی از طریق تماس یا تصادم کار می‌کنند، و بنا بر این باید صفات شکل و بزرگی و صلابت و مقاومت را دارا باشد.»

برکلی[1] نخستین فیلسوفی بود که نظریهٔ ماده به عنوان علت ناشناختهٔ ادراکات حسی ما را رد کرد. در زمان خود ما استاد وایتهد، ریاضیدان و دانشمند برجسته، به صورتی قطعی ثابت کرد که نظریهٔ مادیگری کهن به هیچ وجه قابل دفاع نیست. بنا بر این نظریه، آشکار است که رنگ و صوت و غیره تنها حالات ذهنی است و جزئی از طبیعت را تشکیل نمی‌دهد. آنچه وارد چشم و گوش می‌شود رنگ یا صوت نیست، بلکه امواج نامرئی اتر و امواج ناشنیدنی هوا است. طبیعت آن چیز نیست که آن را چنین می‌شناسیم؛ دریافتهای حسی ما وهمهایی است و نمی‌تواند رازهای افشاشدهٔ طبیعتی باشد که، بنا بر این نظریه، دارای دوشاخه است که یکی از آن دو تأثرات ذهنی و دیگری جوهرهای غیر قابل اثبات و غیر قابل ادراکی است که آن تأثرات را سبب می‌شود. اگر علم فیزیک معرفتی اصیل و واقعاً بی تناقض دربارهٔ اشیاءِ شناخته شدهٔ از طریق ادراکات حسی باشد، باید نظریهٔ سنتی کهن ماده طرد شود، به این دلیل آشکار که بنا بر این نظریه، گواهی حواس که عالم فیزیک به عنوان مشاهده کننده و آزماینده تنها به آنها اعتماد دارد، چیزی جز تأثرات ذهنی شخص ناظر و مشاهده کننده نیست. میان طبیعت و آن کس که طبیعت را مشاهده می‌کند، این نظریه گودالی ایجاد می‌کند که وی ناچار است بر روی آن پلی ببندد، و این پل بستن با توسل به این فرضیهٔ مشکوک است که قبول کند چیز غیر قابل ادراک باحواسی فضایی مطلق را پر کرده و با نوعی تصادم سبب پیداشدن دریافتهای حسی ما می‌شود. به گفتهٔ استاد وایتهد، با این نظریه، نیمی از طبیعت به یک «رؤیا» تبدیل می‌شود و نیمی دیگر به یک «حدس». چنین است

1- Berkeley

که فیزیك که خرده گیری از پایه و اساس خویش را ضروری یافته بود ، بالاخره به‌این نتیجه رسید کـه باید بت خود را بشکند ، وروش اختباری کـه ظـاهراً مادیگری علمی را لازم شمرده بود، به‌طغیان برضد ماده انجامید. دیگر اشیاء حالتهای شخصی وذهنی نیستند که چیزی غیرقابل ادراك، به‌نام ماده، سبب پیدایش آنهـا شده باشد، بلکه نمودهای‌اصیلی هستند که جوهر طبیعت را می‌سازند و آنها را به همان صورت کـه در طبیعت‌هستند می‌شنـاسیم . مفهوم مـاده بزرگترین ضربه را از دست اینشتین خورد که فیزیکدان برجستهٔ دیگری‌است، واکتشافات وی شالودهٔ انقلاب پردامنه‌ای را درسراسر قلمرو فکر بشری نهاده‌است. به گفتهٔ آقای راسل[1]، «نظریهٔ نسبیت، بادراوردن زمان به داخل فضا ـ زمان یا جا گاه[2]، بیش ازهمهٔ براهین فلاسفه به مفهوم کهن «جوهر» آسیب رسانیده‌است .» ماده ، درنظر عقل‌سلیم ، چیزی است که در زمان پایدار است و درمکان (فضا) حرکت می کند. ولی برای فیزیکدانان نسبیتی جدیددیگر چنین نظری قابل اثبات‌نیست . دیگر به تکه‌ای از ماده همچون چیزی پایدار باحالتهـای متغیر نظر نمی‌شود ، بلکـه آن را منظومه‌ای از حوادث وابستهٔ به‌یکدیگر می‌شناسند . صلابت[3] قدیم از میان رفته ، وبا آن خصوصیـاتی نیز از میان رفته است که باتوجه‌به آنها ، در نظر فرد معتقد به مادیگری، ماده واقعیتر از اندیشه‌های گریزان جلوه گر می‌شود.

پس، به‌عقیدهٔ‌استاد وایتهد، طبیعت یك واقعیت ایستان نیست که در یك خلأ بالان قرار گرفته باشد، بلکه ساختمانی ازحوادث است که خصوصیات یك جریان خلاق پیوسته را دارد، واندیشه آن را به سکونهای مجزای‌ازیکدیگر تقسیم می کند، و از ارتباط دوجانبی این پاره‌های ساکن مفاهیم زمان ومکان حاصل می‌شود. به‌این ترتیب می‌بینیم که چگونه علم جدید موافقت خود را با خرده گیری بر کلی ابراز

۱ـ Bertrand russell   ۲ـ space_time   ۳ـ solidity

می‌دارد، درصورتی که روزی بود که به این خرده گیری همچون حمله‌ای به شالودهٔ خود می‌نگریست. طرز نگرش علمی به طبیعت مبتنی بر مـادهٔ محض دانستن آن، وابسته به نظر نیوتونی دربارهٔ مکان یافضا است کـه آن را خلأ مطلقی می‌دانند که اشیاء دران قرار گرفته‌اند. شك نیست کـه این طرز نگرش سبب پیشرفت سریع علم بوده است؛ ولی دوشاخه شدن يك تجربهٔ کلی به دو ناحیهٔ مختلف ذهن و ماده، امروز علم را ناچار ساخته است کـه برای رفع دشواریهای داخلی خود، مسائلی را مورد ملاحظه قرار دهد کـه در آغاز پیشرفت خود کاملا نسبت به آنها جاهل بوده است. نقادی شالوده‌های علوم ریاضی سخت آشکار ساخته‌است که از فرض يك مادیت محض و يك مادهٔ پایدار که در فضایی مطلق قرار گرفته باشد، دیگر کاری ساخته نیست. آیا فضا يك خلأ مستقلی است که اشیاء دران قرار گرفته‌اند، و اگر همهٔ آنها را ازان بیرون آورند دست نخورده باقی می‌ماند؟ زنون[1]، فیلسوف باستانی یونان، بحث دربـارهٔ مکان را از طریق حـرکت درمکان آغاز کرده‌است. دانشجویان فلسفه‌از براهین وی در بارهٔ غیر واقعی بودن حرکت به‌خوبی آگاهند، و از زمان او تاکنون این مسئله در تاریخ فکر بشری وجود داشته و توجه کامل نسلهای متوالی متفکران را به‌خود جلب کرده است. دو برهان از برهانهای اورا در اینجا نقل می کنیم. زنون، که چنان فرض می کرد که مکان به صورت نامحدود قابل تقسیم‌است، بنا بر این فرض استدلال می کرد که حرکت در فضا غیر ممکن است. پیش ازانکه جسم متحرك به‌نقطهٔ مقصد برسد، لازم است که از نیمه راه میان نقطهٔ مبدأ و نقطهٔ مقصد عبور کند؛ و پیش ازانکه از این نیمه راه عبور کند، لازم است که از نیمهٔ این نیمه عبور کند، و این سخن را بینهایت بار می‌توان ادامه داد. بنابراین نمی‌توانیم از يك نقطهٔ از فضا به نقطهٔ دیگر برویم مگر آنکه از شمـارهٔ

Zeno _ ۱

نامحدودی از نقطه‌های میان آن دو بگذریم. ولی در زمان محدود از عدهٔ نامحدود نقطه گذشتن غیرممکن است. برهان دیگروی به این نتیجه می‌انجامید که تیر پرتاب‌ـ شدهٔ از کمان نمی‌تواند متحرك باشد، ازان جهت که در هر لحظه از لحظات پرش خود در یکی از نقاط فضا به حال سکون است. به این ترتیب زنون اثبات می کرد که حرکت فریبی ظاهری بیش نیست و واقعیت یگانه و تغییر ناپذیر است. عدم واقعیت حرکت بـه معنی عدم واقعیت يك فضای مستقل است. متفکران مسلمان مکتب اشعری به تقسیمپذیری نـامحدود زمـان و مکان معتقد نبودنـد. در نظر ایشان، زمان و مکان و حـرکت از نقطه‌هـا و آنهایی ساخته شده‌اند که بیش از آنچه هستند دیگر قابلیت تقسیم ندارند، و از هـمین راه امکان حرکت را ثابت می کردند؛ چه اگر برای قابلیت تقسیم زمان و مکان حدی باشد، حرکت از يك نقطه به نقطهٔ دیگر در زمان محدود امکانپذیر خواهد بود. ولی، ابن‌حزم، مفهوم ذره‌ای بودن زمان و مکان اشاعره رارد کرد، و ریاضیات جدید نیز نظر اورا تأیید می کند. بنابراین، برهان اشاعره نمی‌تواند تناقض زنون را به صورتی منطقی حل کند. از متفکران جدید، برگسون، فیلسوف فرانسوی، و برتراندراسل، ریاضیدان انگلیسی، کوشیده‌اند که هر کدام از طریق خود براهین زنون را باطل کنند. حرکت در نظر برگسون، بـه عنوان تغییر حقیقی، واقعیت اساسی است. تنـاقض زنون از سوء فهم زمان و مکـان برخاسته است کـه برگسون آنها را منظره‌های عقلی حرکت می‌داند. بی آنکه کاملا وارد در بحث مابعدالطبیعی مفهوم حیات شویم که همهٔ استدلال برگسون بران بنا شده، ممکن نیست برهان برگسون را به تفصیل بیان کنیم. برهان راسل بر نظریهٔ کانتور[1] دربارهٔ پیوستگی ریاضی[2] تکیه دارد که راسل آن رایکی از بزرگترین اکتشافات ریاضیات جدید می‌شمارد. برهان زنون آشکارا براین فرض

۱ـ Cantor

۲ـ mathematical continuity

متکی است که مکان و زمان از عدهٔ نامحدود و بیشماری از نقطه‌ها و آنها تشکیل شده‌اند. با این فرض به‌آسانی می‌توان استدلال کرد که چون جسم متحرك درمیان دو نقطه بیجا می‌ماند، حرکت غیرممکن است؛ چه‌جایی برای آن وجود ندارد که اشغال کند. اکتشاف کانتور ثابت می‌کند که زمان ومکان اتصالی وپیوسته‌اند. میان هر دو نقطه در فضا عدهٔ بیشماری نقطه هست، و در یك رشتهٔ نامحدود هرگز دو نقطه چنان نیستند که یکی پس از دیگری باشد. تقسیم‌پذیری نامحدود زمان و مکان به معنی به‌هم فشردگی نقطه‌ها در رشته‌است؛ به‌این معنی‌است که نقطه‌ها ازیکدیگر به‌این صورت جدا هستند که میان هر دوتای آنها فاصله‌ای وجود دارد. پاسخ راسل به‌زنون چنین است:

« زنون می‌پرسد : چگونه می‌توانید از یك وضع در یك لحظه به وضع دیگر در لحظهٔ دیگر بروید، بی آنکه ضمن این انتقال در هیچ لحظه در هیچ وضع نباشید؟ جواب این‌است که برای هیچ وضعی وضع دیگر و برای هیچ لحظه‌ای لحظهٔ دیگر وجود ندارد ؛ بدان جهت که میان هر دو [وضع یا لحظه] پیوسته یك [وضع یا لحظهٔ] دیگر نیز هست . اگر اجزاء تقسیم ناپذیر زمان و مکان وجود می‌داشت، حرکت غیر ممکن می‌شد؛ ولی چنین‌چیزهایی وجود ندارند . بنابراین، سخن‌زنون آنجاکه گفته‌است که تیر در هرلحظه از پرش‌خود در حال سکون است ناحق‌است، و در نتیجه‌ای‌که گرفته وگفته است‌که تیرحرکت نمی‌کند، باطل است؛ چه در حرکت ، میان رشتهٔ نامحدود وضعها و رشتهٔ نامحدود آنها ، تطابق یك به یك موجود است . پس ، مطابق با این نظریه ، تأیید واقعیت مکان وزمان و حرکت ممکن است ، و تناقض زنون هم پیش نمی‌آید .»

چنانکه می‌بینید، برتراند راسل واقعیت حرکت را برنظریهٔ پیوستگی‌کانتور ثابت می‌کند. واقعیت حرکت به معنی واقعیت مستقل فضا و عینیت طبیعت است . ولی یکی شمردن پیوستگی وتقسیم‌پذیری نامحدود مکان دشواری راحل نمی‌کند. این فرض که میان شمارهٔ نامحدود لحظه‌ها در فاصلهٔ محدودی از زمان از یك طرف، و

شمارهٔ نامحدود نقطه‌ها در فاصلهٔ محدودی ازمکان ازطرف دیگر، تطابق یك به یك موجود است،دشواریی را که ازمسئلهٔ تقسیم‌پذیری برمی‌خیزد، ازمیان برنمی‌دارد. تصورریاضی پیوستگی به‌صورت رشته‌ای نامحدود، برحرکت به‌عنوان یك‌عمل قابل انطباق نیست، بلکه بر تصویر حرکت بدان صورت که از خارج دیده می‌شود قابل انطباق است. عمل حرکت، یعنی حرکت زنده نه حرکت اندیشیده، به هیچ وجه قابل تقسیم نیست. پرش تیر که به صورت عبوری درفضا به نظر می‌رسد، تقسیم‌پذیر است، ولی پرش آن به عنوان یك عمل و صرف نظر از تحقق آن در فضا، واحد است و نمی‌تواند با تقسیم تکثر پیدا کند. با تقسیم از میان می‌رود.

به عقیدهٔ اینشتین، فضا واقعی است، ولی به شخص ناظر بستگی و نسبت‌دارد. وی مفهوم نیوتونی فضای مطلق را رد می‌کند. شیء مشاهده شده متغیر است؛ با شخص ناظر نسبت دارد؛ جرم وشکل واندازهٔ آن باوضع وسرعت شخص ناظر تغییر می‌کند. حرکت و سکون‌نیز نسبی و وابستهٔ به ناظر است. بنابراین چیزی به‌نام مادیتِ به خود پایدار فیزیك قدیمی وجود ندارد. با این همه، باید از سوء فهمی خود را نگاه داریم. استعمال کلمهٔ «ناظر» در این مورد، ویلدن‌کار[1] را به گمراهی انداخته و او تصور کرده است که نظریهٔ نسبیت ناگزیر بـه مثالیگری مونـادی[2] می‌انجامد. درست است که، بنابراین نظریه، شکل و اندازه و دوام مدت نمود ها مطلق نیستند، ولی، چنانکه استاد نن[3] اشاره کرده‌است، چارچوب جاگـاه به ذهن شخص ناظر وابستگی ندارد؛ بلکه به نقطه‌ای از جهـان مادی وابسته است کـه تن او به‌آنجا بسته است. واقع این است که می‌توان به‌جای شخص ناظر دستگاه ثباتی راقرار داد. من شخصاً معتقدم که صفت نهایی واقعیت نفسانی وروحانی است، ولی برای آنکه از گسترش سوء فهمی جلوگیری شود، باید بگویم که نظریهٔاینشتین،

1- Wildon Carr   2- monadistic idealism   3- Nunn

که نظریه‌ای علمی است و تنها با ساختمان اشیاء سروکار دارد، هیچ توضیحی دربارهٔ ماهیت نهایی اشیائی که دارای چنان ساختمانی هستند به ما نمی‌دهد. ارزش فلسفی این نظریه از دولحاظ است. نخست اینکـه، عینیت طبیعت را از میان نمی‌برد، بلکه این نظر را داشتن که جوهر تنها استقراری درمکان است بر می‌اندازد، و این همان نظر است که به مادیگری کهن می انجـامد. «جوهر»[1] در نظر عـالم فیزیك نسبیتی جدید چیزی پایدار نیست که حالات متغیر داشته باشد، بلکه منظومه‌ای از حوادث به یکدیگر وابسته است. در معرفی وایتهد از این نظریـه، جـای مفهوم «ماده» را مفهوم «سازواره»[2] گرفته است. دوم آنکه‌این نظریه فضا را تابع و وابستهٔ ماده می‌داند. جهان، بنابر تصور اینشتین، همچون جزیره‌ای نیست که در فضـایی نامحدود قرار گرفته باشد؛ محدود ولی نابسته[3] است؛ در ماورای آن فضای خالی وجود ندارد. اگر ماده نباشد، جهان منقبض می‌شود و به‌صورت‌یك نقطه در می‌آید. ولی چون به این نظریه از دیدگاه سخنرانی حاضر نظر شود، یك دشواری بزرگ را در برابر ما قرار می‌دهد، و آن عدم واقعیت زمان است. در نظریه‌ای که زمان‌را همچون بعد چهارمی‌از فضا تصور می کند،ظاهراً باید به‌آینده‌همچون چیزی‌بنگرند که پیش ازان هست و بی‌شك مانند گذشته ثابت است. زمان، به عنوان حرکت خلاق‌آزاد، دراین نظریه معنایی‌ندارد. زمان نمی گذرد و حوادث اتفاق نمی‌افتد؛ ما تنها به ملاقات‌آنها می‌رویم. با وجود این نباید این امر فراموش شود که نظریهٔ نسبیت از بعضی از خصوصیات زمان، به آن صورت که در معرض تجـربهٔ ما قرار می گیرد، غافل می‌ماند؛ نمی‌توان گفت که ماهیت زمـان منحصر به همان چیزها است که در این نظریه بیان می‌شود، و این چیزها تنها آنها است کـه این نظریه، به سود خود، به شکلی انتخاب می کند کـه بتواند طبیعت را بـه وسیلهٔ آنها مورد

---

[1] substance [2] organism [3] finite but boundless

تفسیر و تعبیر قرار دهد. برای ما که اهل علم فیزیك نیستیم، فهم ماهیت واقعی زمان اینشتین غیرممکن است. شك نیست که زمان اینشتین همان «دوام»[1] محض برگسون نیست. و نیز نمی‌توانیم به آن همچون زمان مسلسل گذران نظر کنیم. زمان گذران حقیقت و عصارهٔ علیت است به آن صورت که کانت آن را تعریف کرده است. علت و معلول آن چنان به یکدیگر ارتباط دارند که اولی از لحاظ زمان مقدم بر دومی است، بدان صورت که اگر اولی نباشد دومی نیز نخواهدبود. اگر زمان ریاضی زمان مسلسل باشد، آنگاه بر مبنای این نظریه ممکن است که با انتخاب مناسبی از سرعت ناظر و دستگاهی که حوادث دران اتفاق می‌افتد، چنان کنیم که معلول برعلت آن تقدم پیدا کند. به نظر من، زمان که همچون بعدچهارمی از فضا در نظر گرفته شود، دیگر زمان نخواهد بود. یکی از نویسندگان معاصر روسی، به نام اوسپنسکی[2]، در کتاب خود، ارغنون سوم[3]، بعد چهارم را حرکت یك شکل سه بعدی در امتدادی می‌داند که محتوی در ان نیست. درست بدان گونه که حرکت نقطه و خط و سطح در امتدادی که محتوی درانها نیست، سه بعد فضایی را به ما می‌دهد، به همان گونه نیز حرکت شکلی سه بعدی در امتدادی که محتوی در ان نیست، بایستی بعد چهارم را در فضا به ما بدهد. وازانجا که زمان فاصله‌ای است که حوادث را از لحاظ توالی از یکدیگر جدا می‌کند وآنها را درکلهای مختلف می‌بندد، آشکار است که این فاصله فاصلهٔ در امتدادی است که مندرج در فضای سه بعدی نیست. این‌فاصله که بعدتازه‌ای است که حوادث را ازلحاظ توالی ازیکدیگر جدا می‌کند، باابعاد فضای سه بعدی قابل اندازه گرفتن نیست، همان گونه که‌یك سال را باسن پطرزبورگ نمی‌توان اندازه گرفت. برهمهٔ امتدادهای فضای سه‌بعدی عموداست و با هیچ یك ازانها موازی نیست. اوسپنسکی، درجای دیگر کتاب‌خود،

۱- duration ۲- Ouspensky ۳- *Tertium Organum*

حس دریافت زمان را همچون حس مبهم و مه‌آلودی از دریافت مکان تعریف می‌کند و، با تکیهٔ بر ساختمان روانی ما، چنین استدلال می کند که در نظرموجودات یك یا دو یا سه بعدی، عالیترین بعد بایستی پیوسته برصورت توالی زمانی جلوه گر شود. و مفهوم آشکار این بیان آن است که: آنچه در نظر ما موجودات سه بعدی همچون زمان جلوه گر می‌شود، در واقع بعدی فضایی است که به صورت ناقص احساس شده و ماهیت آن با ابعاد فضای اقلیدسی که به صورت کامل احساس شده باشد اختلافی ندارد. به‌عبارت دیگر، زمان حرکت خلاق اصیل نیست؛ و نیز آنچه ما حوادث آینده می‌نامیم چیزهایی نیست که تازه اتفاق بیفتد، بلکه چیزهایی‌است که از پیش بوده و در یك فضای ناشناخته‌ای جای گرفته است. با وجود این، اوسپنسکی، در جستجوی خود برای دریافت امتداد تازه‌ای جز سه بعد اقلیدسی، محتاج به یك زمان مسلسل یعنی فاصله‌ای است که حوادث را از لحاظ توالی از یکدیگر جدا کند. به این ترتیب زمان، که دریك مرحله ازاستدلال مورد احتیاج بود و بنا براین به‌آن همچون توالی نظر می‌شد، در مرحلهٔ دیگر خصوصیت تسلسلی ازان سلب می‌شود، و به صورتی در می آید که از هیچ لحاظ با ابعاد دیگر فضا تفاوتی ندارد. به علت همین خاصیت تسلسلی زمان است که اوسپنسکی توانست آن را همچون امتداد تازهٔ اصیلی در فضا تصور کند. اگر این خاصیت در واقع وهم و اشتباهی باشد، چگونه می‌تواند جوابگوی نیازمندیهای اوسپنسکی به عنوان یك بعد اصیل بوده باشد؟

اکنون به سطح دیگر تجربه، یعنی حیات و خودآگاهی، می‌پردازیم. خودآگاهی را ممکن است همچون انحرافی از حیات تصور کرد. وظیفهٔ آن‌فراهم ساختن نقطهٔ روشنی است که راه حملهٔ رو به پیش زندگی را روشن می کند. حالت تلاش و تمرکز بر خویشتنی‌است که به وسیلهٔ آن زندگی موفق می‌شود که راه را

برهمهٔ خاطره‌ها و تداعیهایی که ربطی به عمل حاضر ندارند ببندد. مرزهای کاملا معین ندارد؛ به مقتضای احتیاجات منقبض و منبسط می‌شود. آن‌را نمودی فرعی از نمودهای ماده شمردن، منکر وجود آن به عنوان فعالیتی مستقل شدن است، و منکر وجود آن به عنوان فعالیتی مستقل شدن منکر صحت و اعتبار هر گونه معرفت‌شدن است، درصورتی که معرفت‌جز بیان‌انتظام یافتهٔ خودا گاهی‌چیزی نیست. بنا براین، خودا گاهی گونه‌ای از مبدأ روحانی محض حیات است که ماده و جوهر نیست، بلکه اصل سازمان دهنده و شکلی از رفتار است که از شالوده با رفتار ماشینی که‌از خارج به کار افتاده باشدتفاوت دارد. ولی، چون تصور یك انرژی روحانی‌محض، جز در ضمن ترکیبی که این انرژی از ان راه خودرا آشکار می‌سازد میسر نیست، مستعدآن هستیم‌که این ترکیب را اساس نهایی آن انرژی روحانی بپنداریم. اکتشاف نیوتون در محوطهٔ ماده و اکتشاف داروین در محوطهٔ تاریخ طبیعی یك ماشینیگری[1] را آشکار می‌سازد. چنان تصور می کردند که‌همهٔ مسائل واقعاً مسائل مادی و فیزیکی است. انرژی و اتومها، با خواصی که خود به خود درانها موجود است، همه چیز را بیان و توضیح می کند، که ازان جمله‌است زندگی و اندیشه و اراده واحساس. مفهوم ماشینیگری ــ که مفهومی فیزیکی محض‌است ــ مدعی آن بود که توضیح جامع و شامل همه چیز است که در طبیعت مشاهده می‌شود. و آتش جنگ میان طرفداران و مخالفان ماشینیگری هنوز به شدت در میدان زیستشناسی در حال اشتعال است. پس سؤالی که‌پیش می‌آید این است که: آیارسیدن به حقیقت و واقعیت از طریق دریافته‌های حسی لزوماً ما را به نظری دربارهٔ این حقیقت و واقعیت می‌رساند که اصولا مخالف بانظری باشد که دین در این باره دارد، یا چنین نیست؟ آیا علم طبیعی بالاخره تسلیم مادیگری می‌شود؟ در این شك نیست که

---

۱ ــ mechanism

نظریه‌های علمی معرفت قابل اعتمادی برای ما فراهم می‌آورند ، چه قابل اثباتند و از طریق آنها می‌توانیم حوادث طبیعی را پیشبینی کنیم و آنهـارا تحت نظم در آوریم . ولی نباید فراموش کنیم که آنچه علم نامیده می‌شود تنها نظر سادهٔ منظمی در بارهٔ واقعیت داشتن نیست . مجموعه‌ای از نظرهای مجزای در بـارهٔ واقعیت و پاره‌هایی از یك تجربهٔ کلی است که ظاهراً بایکدیگر مناسب وجود در نمی‌آیند. علم طبیعی بامادہ و حیات و فکر سر و کار دارد؛ ولی در همان لحظه که این‌سؤال را طرح می کنید که ماده وحیات و فکر چگونه به یکدیگر پیوستگی دارند ، بـه این آغاز می کنید که خصوصیت انشعابی علوم مختلفی را که از آنها بحث می کنند ببینید ، و نیز متوجه می‌شوید که‌هر یك از این علوم ، چون تنها باشد ، نمی‌تواند جواب تمامی به سؤال شما بدهد . در واقع علوم طبیعی گوناگون به کر کسهـایی می مانند که‌بر لاشهٔ طبیعت فرود آمده وهر کدام‌پاره‌ای از آن را با نوك وچنگال می کنند و با خود می‌برند. طبیعت، آنجا که موضوع بحث علم واقع می‌شود، حالت مصنوعی و ساختگی پیدا می کند ، و این ساختگی بودن نتیجهٔ آن فرایند انتخابی است کـه علم ، برای دست یافتن به دقت و صحت ، طبیعت را در معرض آن قرار می‌دهد. درهمان لحظه که‌موضوع علم را درمجموع کلی تجربهٔ بشری‌قرار می‌دهید، رنگ و شکل دیگری پیدا می کند . بنابراین ، دیـن کـه خواستار همهٔ واقعیت و حقیقت است، و به همین جهت باید درهر مجموعه ترکیبی از معطیات تجربهٔ بشری مکانی را در مرکز اشغال کند ، حق ندارد که‌از نظرهای انشعابی نسبت به‌واقعیت بیمناك باشد . علم طبیعی طبعاً انشعابی است؛ و اگر نسبت به‌طبیعت و وظیفهٔ خود وفادار باشد ، نمی‌تواند نظریهٔ خود را به‌عنوان نظری‌کامل عرضه کند . بنابراین، مفاهیمی که در سازمان دادن‌به معرفت به‌کار می‌بریم ، جنبهٔ فرعی و انشعابی‌دارند، و مورد استعمال آنها محدود است به سطحی از تجربه که درآن بـه‌کار رفته‌انـد .

مثلا مفهوم «علت» که روح و عصارهٔ آن تقدم بر معلول است ، به موضوع بحث علوم فیزیکی بستگی دارد که تنها نوع خاصی از فعالیت را شامل می‌شود و اشکال دیگر فعالیت را که دیگر علمها مشاهده می کنند فرا نمی گیرد. چون به‌سطح حیات وذهن بالا رویم ، مفهوم علت درد ما را دوا نمی کند، و به مفاهیمی فکری از نوع دیگر نیاز پیدا می کنیم . عمل ساز واره‌های زنده ، که برای رسیدن به هدفی طرح‌ریزی و آغاز شده‌اند ،کاملا با عمل علیتی تفاوت دارد. در اینجا موضوع بحث و پژوهش ما به مفاهیم «هدف» و «غرض» نیازمند است که از درون عمل می کنند ، بر خلاف مفهوم علت که نسبت به معلول‌خارجی است و از بیرون عمل می کند . شك نیست که سازوارهٔ زنده ، در بعضی از سیماهای فعالیت خود با چیزهای دیگر طبیعی سهیم است . برای مشاهدهٔ این سیماها است که مفاهیم فیزیك و شیمی مورد نیاز واقع می‌شود ؛ ولی رفتار سازواره اصولا امری توارثی است و با اصطلاحات فیزیك مولکولی نمی‌توانیم آن را به صورت شایسته وکافی توضیح دهیم. با وجود این ، مفهوم ماشینیگری را در بارهٔ زندگی به مورد عمل گذاشته‌اند ، و خواهیم‌دید که کوششهایی که شده تا چه حد به نتیجه رسیده است .متأسفانه‌من خودزیستشناس نیستم ، و برای تأیید نظرخود باید به زیستشناسان‌رجوع کنم : ج . س . هالدین[1] ، پس از بیان این مطلب که اختلاف اساسی میان‌یك سازوارهٔزنده و یك ماشین در این است که‌آن سازواره به خود قائم است و خود تولید مثل خودش را می کند، چنین می گوید :

« به این ترتیب آشکار می‌شود که ، گرچه در داخل بدن موجود زنده نمودهایی می‌یابیم که ، چون‌بادقت‌کامل به آنهانظرشود ، ممکن است به صورت رضایتبخشی همچون سازوکارهای[2] فیزیکی و شیمیایی تفسیر شوند ، درکنار آنها نمودهای

mechanism -۲ J. S. Haldane -۱

دیگر نیز هست (یعنی : قوام به خود و تولید مثل) که برای آنها چنین تفسیری وجود ندارد. طرفداران ماشینیگری ادعا می‌کنند که سازوکارهای بدنی چنان ساخته شده‌اند که خود را نگاه دارند و تعمیر کنند و برای خود مثلی بسازند. می گویند که درفرایند بسیارطولانی انتخاب طبیعی[1]، این گونه ساز وکارها به تدریج پیدا شده و تکامل پیدا کرده است. حال این فرضیه را مورد مطالعه قرار می‌دهیم. هنگامی که یك حادثه را با تعبیرات مکانیکی بیان می‌کنیم، آن راهمچون نتیجه‌ای ضروری از بعضی از خواص سادهٔ اجزای مجزا از یکدیگر می‌دانیم که در یکدیگر کارگر افتاده‌اند ... روح این بیان یا توضیح حادثه این است که پس از پژوهش کافی این را پذیرفته‌ایم که اجزای کارگر در یکدیگر در ضمن آن حادثه خواص ساده ومعینی دارند، بدانسان که در اوضاع و احوال مساوی پیوسته از راه واحد اثر می‌کنند. برای آنکه توضیح مکانیکی امکانپذیر شود، نخست باید اجزایی که در یکدیگر کارگر می‌شوند معلوم باشد. بدون آنکه اجزای با خواص معین به ترتیب خاصی نسبت به یکدیگر تنظیم شوند، سخن از توضیح مکانیکی گفتن بیمعنی است. بنا براین، وجود تولید مثل و قوام به خود را بـه عنوان اصل موضوعی پذیرفتن، همچون پذیرفتن چیزی به عنوان اصل موضوع است که هیچ معنایی به آن نمی‌توان داد. دانشمندان فیزیولوژی گاهگاه اصطلاحات بیمعنی ومخالف باعقل را به‌کار می‌برند، ولی هیچ چیز به اندازهٔ اصطلاح «سازوکار تولید مثل» مطلقاً بیمعنی و مخالف با عقل نیست. هرسازوکاری که در سازوارهٔ والدین ممکن است موجود باشد، در فرایند تولید مثل غایب است، و باید در هر نسل خودش را بسازد، چه سازوارهٔ والدین تنها از ذرهٔ بسیار کوچکی از تن خود آنان ساخته می‌شود. پس سازوکار تولیدمثل نمی‌تواند وجود داشته باشد. فکر وجود ماشینی که به صورتی پایدار وسیلهٔ نگاهداری و تولید مثل ساختمان خود باشد، خود مشتمل بر تناقضی است. سازوکاری کـه بتواند خودش را تولید کند، باید سازوکار و ماشینی بدون اجزاء باشد، و چنین چیزی دیگر ماشین و سازوکار نیست.»

پس، زندگی نمود منحصر به فردی است، و مفهوم ماشینیگری بـرای تجزیـه و تحلیل آن نارسا است. به گفتهٔ دریش[2] که زیستشناسی نامدار است، زندگی نوعی از وحدت است که، چون از دیدگاه دیگری بـه آن نظر شود، خود یـك کثرت

1- natural selectino

2- Driesch

است . در همهٔ فرایندهای هدفدار نمود تطابق با محیط ، خواه این تطابق با تشکیل عادات جدید تأمین شود و خواه با تغییر عادات قدیم ، زندگی مسیر و جریانی دارد که چنان مسیر و جریان برای یك ماشین قابل تصور نیست . و داشتن مسیر و جریان بدین معنی است که سر چشمه‌های فعالیت آن را جز از طریق استناد به یك گذشتهٔ دور نمی‌توان توجیه کرد، و بنابراین باید منشأ آن را دریك واقعیت روحانی جستجو کرد که در تحلیلی از تجربهٔ فضایی و مادی قابل تجلی است ، ولی بــه وسیلهٔ این تجربه نمی‌توان آن را کشف کرد . بنابراین باید گفت که حیــات امری بنیانی و اساسی و مقدم بر فرایندهای جاری و پیش پا افتادهٔ فیزیکی و شیمیایی است که به آنها باید همچون نوعی از رفتار تثبیت شده نظر کرد که در دوران دراز تکامل[1] یا تحول[1] جهان تشکیل شده‌اند. از این گذشته ، چون تطبیق مفاهیم مکانیکی درمورد زندگی مستلزم داشتن این نظر است که عقل خود محصولی از تکامل و تحول است، علم را معارض با اصل عینی پژوهش که مخصوص آن است می کند. در این بــاره قسمتی از نوشتهٔ ویلدن‌کار را نقل می کنم که به صورت بـرجسته‌ای این تعـارض را بیان کرده است :

«اگر عقل محصولی از تکامل و تحول باشد ، تمــام مفهوم مکانیکی طبیعت و منشــأ حیات احمقانه و بیمعنی می‌شود، و اصلی که علم پذیرفته صریحاً باید موردتجدید نظرقرار گیرد . چون مطلب را بیان کنم ، تناقض درونی آن آشکار می‌شود .چگونه ممکن‌است که عقل ، که شکلی از دریافت و فهم واقعیت است ، تکامل یـافتهٔ چیزی باشد که خود تنها همچون تجریدی از آن شکل از فهم که عقل است وجــود پیدا می‌کند ؟ اگر عقل تکاملی از حیات است ، آنگاه مفهوم‌زندگی که در نتیجهٔ تکامل عقل راهمچون شکلی از فهم‌واقعیت می‌سازد، بایستی‌مفهومی‌باشد با فعالیتی‌ملموس‌تر و عینیتر از هرحـرکت مکانیکی مجردکــه عقل می‌تواند از طریق تحلیل محتوی فهم‌کنندهٔ‌خود به خویشتن معرفی کند . و از این گذشته ، اگرعقل از تکامل زندگی

[1] evolution



پیدا شده باشد ، دیگر مطلق نیست، بلکه، در مقایسهٔ با فعالیت آنچه سبب‌پیدایش آن شده، جنبهٔ نسبیت دارد ؛ بااین حـال ، علم چگونه می‌توانـد جنبهٔ ذهنی و شخصی دانستن را طردکند و ساختمان خود را بر نمودار عینی‌و خارجی‌به عنوان امری مطلق بناکند ؟ آشکار است‌که زیست‌شناسی نیازمند آن است‌که اصل علمی را مورد تجدید نظر قراردهد.»

اکنون می کوشم که از راهی دیگر به اولویت و اولیت حیاط و فکر برسم ، و در تحقیقی که در بارهٔ تجربه می کنم شما رایك گام‌پیشتر ببرم. با این کار نور بیشتری بر اولویت حیات می‌افتد و بصیرت ما در بارهٔ طبیعت حیات به عنوان فعالیتی‌نفسانی بیشتر می‌شود . دیدیم که استاد وایهتد جهان‌را همچون چیز ساکن‌و ایستانی وصف نمی کند ، بلکه آن را ساختمانی از پیشامدها(حوادث) می‌داند که خاصیت‌جریان خلاق پیوسته دارد .شاید این‌خصوصیت گذران بودن طبیعت در زمان برجسته‌ترین سیمای تجربه باشد که قرآن به‌آن اهمیت خاص داده ، و من آرزو مـی کنم کـه بتوانم ، در نتیجهٔ بحث ، از این طریق بهترین رهنمون به ماهیت نهایی واقعیت را به شما تقدیم کنم . پیش از این توجه‌شما رابه‌بعضی از آیات مربوط به این‌موضوع جلب کردم (سوره‌های : بقره ، ۱۶۴ ؛ آل‌عمران ، ۱۹۰ ؛ نور ، ۴۰) . ازلحـاظ کمال اهمیتی که این موضوع دارد ، در اینجا چند آیهٔ دیگررا نقل‌می کنم:

«در توالی شب و روز ، و در آنچه خدا در آسمانها و زمین آفریده، برای‌کسانی که از اوبترسند نشانه‌هایی ست . » [قرآن ، یونس، ۶۵].
«او است آنکه شب و روز را در پیَ یکدیگر قرار داد ، برای‌کسانی‌که بخواهند [خدارا] به‌یادارند یا سپاس‌گزارند .» [قرآن، فرقان، ۶۲].
« آیا نمی‌بینی کـه خدا شب را در روز داخل مـی‌کند ، و روز را در شب داخل می‌کند، و خورشید و ماه را در فرمان قرار داده،که هر یك تا مدت معینی جریان دارند ؟...» [قرآن ، لقمان ، ۳۱].
« می‌افکند شب را بر روز و می‌افکند روز را بر شب ... » [قرآن ، زمر ، ۵].
«... و اختلاف روز و شب از او است ...» [قرآن ،مؤمنون، ۸۲].

دستهٔ دیگری از آیات قرآن هست که، با اشارهٔ به نسبی بودن شمارش زمان در نزد ما، امکان وجود سطوح نا شناخته‌ای از خود آگاهی را طرح می کند؛ ولی من‌خود را به این قانع می‌سازم که در بارهٔ آن سیمای‌آشنا ولی پرمعنای تجربه بحث کنم که درآیه‌های نقل شده به‌آن اشاره شده است. درمیان نمایندگان برجستهٔاندیشهٔ معاصر، برگسون تنها اندیشنده‌ای است که‌تحقیق ماهرانه‌ای در نمود دوام درزمان کرده است. نخست به اختصار نظر وی را در بارهٔ دوام برای شما بیان می کنم، و پس ازان به بیان نقص تحلیل او می‌پردازم، تاآنچه از نظر کاملتری در بارهٔجنبهٔ زمانی وجودبه دست می آید بهتر مفهوم شود. مسئلهٔ وجود شناختی که باآن روبرو هستیم، این است که حقیقت مطلق وجود را تعریف کنیم. این که جهان در زمان وجود دارد، امری است که شکی دران نمی‌رود. ولی چون جهان خارج از ماست، این امکان هست که در بارهٔ وجودآن دچار شك شویم. برای‌آنکه معنای این‌بودن در زمان را کاملا فهم کنیم، باید در وضعی باشیم که بتوانیم حالت ممتازی از وجود یا هستی را مورد مطالعه قرار دهیم که مطلقاً شکی به‌آن راه نداشته باشد واطمینان بیشتری برای رؤیت مستقیم دوام در زمان به ما بدهد. دریافت من از اشیائی که با آنها روبه‌رو هستم سطحی و خارجی است؛ ولی دریافتی که از خویشتنِ خویش دارم داخلی و ذاتی و عمیق است. از اینجا نتیجه می‌شود که تجربهٔ خود آگاهانه همان حالت ممتاز وجود است که دران با واقعیت تماس مستقیم داریم، و تحلیلی از این حالت ممتاز ممکن است روشنی فراوانی بر معنای نهایی وجود بتاباند. هنگامی که توجه خویش را در تجربهٔ خود آگاهانه متمرکزمی‌سازم، چه چیزمی‌یابم؟ به گفتهٔ برگسون، «از حالتی به حالت دیگر می گذرم. گرم یا سردم. غمگین یا شادم. کاری می کنم یا بیکارم. به چیزی که در کنار من است می‌نگرم یا به‌چیزی دیگر می‌اندیشم. حسها و احساسها و اراده‌ها و اندیشه‌ها همه تغییراتی هستند که

زندگی من میان آنها منقسم شده و هر یك رنگی بـه آن می‌دهد پس مـن بدون انقطاع تغییر می‌پذیرم.» به این ترتیب، در زندگی درونی من هیچ چیز ایستانـی وجود ندارد؛ سراسر تحرکی دایمی و جریانی پیوسته از حالتها و سیری متوالـی است که توقف یا منزلگاهی ندارد. ولی تغییر دایمی بدون زمان قابل تصور نیست. پس، به‌قیاس با تجربهٔ درونی ما، هستی خود اگاهانه به معنی زندگـی در زمان است. ولی، بصیرت بیشتری نسبت به‌تجربهٔ خود اگاهانه، نشان می‌دهـد که «خود» در درونیترین زندگی آن از مرکز به طرف خارج حرکت می کند. در واقع دو جنبه دارد که یکی را می‌توان شناسا یا ارزیاب[1] نامید و دیگری را فعال یا کارامد[2]. از جنبهٔ کارامدی با آن چیز ارتباط پیدا می کند که ما آن را جهان فضامـی‌نامیم. خودِ فعال موضوع روانشناسی مبتنی بر تداعی[3] است، و همان خود عمل زندگـی روزانه است که با اشیاء خارجی در تماس است،و این اشیاء خارجی حالات گذران خود اگاهی ما را تعیین می کنند و نقش مکانی جدا بودن از یکدیگر خود را بر آن حالاتمی‌زنند.خود در اینجا بیرون از خویش زندگی می کند، ودر عین‌آنکه به عنوان یك کل وحدت خود را حفظ می کند، خود را چیزی جـز یك رشته از حالتهای مشخص و بنا بران قابل شمارش نشان نمی‌دهد. بنابراین، زمانی که خود فعال در ان زندگی می کند، زمانی است که به‌آن صفت دراز و کوتاه مـی‌دهیم. به سختی می‌توان آن راازمکان تشخیص داد. تنها آن را همچون خط مستقیمی‌می‌توان تصور کرد که از نقاط فضایی مجزا از یکدیگر تشکیل شده، و ایـن نقاط برسان منزلگاههای واقع بر کنار یك جاده هستند. ولی زمانی که به ایـن صورت ملاحظه شود، به عقیدهٔ برگسون زمان واقعی نیست. هستی در زمان مکانیده[4] هستی ناسره

---

۱ ـ appreciative   ۲ ـ efficient

۳ ـ associative psychology   ۴ ـ spatialized

و ساختگی است. تجزیه و تحلیل عمیقتری از تجربهٔ خود آگاهانه برای ماچیزی را آشکار می‌سازد که من به آن جنبهٔ شناسای خود نام دادم. با مجذوب شدن درسلسلهٔ اشیاءِ خارجی، که وضع فعلی ما مستلزم آن است، بسیار دشوار می‌توان نظری بر خود شناسا انداخت. در جستجوی دایمی در پی اشیاءِ خارجی، بر گرد خود شناسا حجابی می‌بافیم که آن را نسبت به‌ما کاملا بیگانه نشان می‌دهد. تنها در لحظات تأمل عمیق و هنگام تعلیق و توقف خودکار امد است که در خود عمیقتر خویش فرو می‌رویم و به درونیترین مرکز تجربه مـی‌رسیم. در فرایند زندگـی این من‌عمیقتر، حالات خود آگاهی در یکدیگر حل می‌شوند. وحدت من شناسا شبیه وحـدت نطفه است که دران تجربه‌های افراد نیاکان آن وجود دارد، و این نه بـه صورت کثرت بلکه به صورت وحدتی است که دران هـر تجربـه در کل سریان و نفوذ مـی کند. تمایز عددی حالات در کلیت من، که کثرت آن بر خلاف من فعال کاملا کیفی است، وجود ندارد. در اینجا تغییر و حـرکت هست، ولی ایـن تغییر و حـرکت تقسیم ناپذیر است؛ اجزای آن دریکدیگر تداخل می کنند و کاملا وضع غیر تسلسلی‌دارند. چنان می نماید که زمان خود شناسا یك «اکنون» مفرد است که خود فعال در داد و ستد با جهان مکان آن را تقسیم می کند و، برسان دانه‌های مروارید به رشته کشیده، به صورت یك سلسله «اکنون‌ها» در می‌آورد. پس دراینجا دوام محض است که‌مکان دران تصرف نکرده و آن را قلب نکرده است. قرآن، با سادگی مخصوص خود، درآیاتی که پس از این خواهیم‌آورد، به جنبه‌های تسلسلی وغیر تسلسلی‌دوام‌اشاره کرده است:

«و بر آن زنده‌ای توکل‌کن که هرگز نمی‌میرد، و به ستایش او تسبیح‌کن، واوخود به تنهایی برای‌آگاهی از گناهان بندگانش بسنده‌است. آن‌کس که‌آسمانها و زمین وآنچه راکه در میان‌آنها است در شش روزآفرید، و سپس بـرعرش مستولی شد.» [قرآن، فرقان، ۵۸ و ۵۹].

«هر چیز را به اندازه آفریدیم؛ و فرمان ما جز یگانه نبود، همچون بر هم زدن چشم.» [قرآن، قمر، ۴۹ و ۵۰].

اگر به حرکتی که در آفرینش تجسم پیدا کرده، از خارج نظر کنیم، یعنی اگر درصدد فهم عقلی آن براییم، فرایندی است که مدت هزاران سال طول کشیده است؛ چه یك روز خدایی، بنابر تعبیر قرآن و نیز عهدقدیم، برابر با ۱،۰۰۰ سال است. از دیدگاه دیگر، فرایندآفرینش، که هزاران سال طول کشیده، یك فعل مفردسادهٔ غیر قابل تقسیم است که در زمانی «همچون بر هم زدن چشم» صورت گرفته است. ولی، این تجربهٔ درونی در مورد دوام محض را با کلمات بیان کردن غیر ممکن است، چه‌زبان مکالمه از روی زمان‌مسلسلِ خودِ فعال روزانهٔ ما شکل گرفته‌است. شاید مثالی بتواند این نکته را روشنتر سازد. بنابر علم فیزیك، علت احساسی که شما از رنگ سرخ می کنید، سرعت خاص حرکت موجی نور این رنگ است که بسامدآن ۴۰۰ بلیون در ثانیه است. اگر می‌توانستید این بسامد عظیم رااز خارج ببینید، و به میزان ۲،۰۰۰ در ثانیه‌آن را بشمارید که حد قابلیت رؤیت نور است، برای این شمارش مدت ۶،۰۰۰ سال وقت لازم داشتید. با وجود این، در عمل‌ذهنی آنی سادهٔ ادراك، یکباره بسامد حرکتی موجی‌رادریافت می کنید که عملا غیرقابل شمارش است. بدین صورت است که عمل ذهنی، توالی و تسلسل را به دوام تبدیل می کند. به این ترتیب، خود شناسا، از ان جهت که همهٔ «اینجاها[1]» و «اکنون‌ها[2]» ــ یعنی تغییرات کوچك زمان و مکان را که برای خود فعال ضروری است ــ در کلیت شخصیت با یکدیگر ترکیب می کند، کما بیش تصحیح کنندهٔ خود فعال است. پس، زمان محض، بدان صورت که با تحلیل عمیقتری از تجربهٔ خوداگاهانهٔ ما آشکار می‌شود، رشته‌ای از لحظه‌های جدا از یکدیگر و قابل انعکاس نیست؛ یك

۱ ـ heres　　۲ ـ nows

کل اصلی است که دران گذشته پشت سر گذاشته نشده، بلکه با حال در حرکت است و دران عمل می کند. و آیندهٔ چیزی نیست که در برابر ما موجود باشد و باید از ان عبور شود، بلکه وجود آن تنها به معنای یك امکانی است که راه رسیدن به آن باز است. همین زمان به عنوان یك کل اصلی است که قرآن آن را با تعبیر «تقدیر» یا سرنوشت بیان می کند، و این کلمهٔ تقدیر همان کلمه است که درداخل وخارج جهان اسلام سبب بدفهمیهای فراوان شده‌است. تقدیر همان زمان است که پیش از شکفته شدن امکانات آن به آن نظر شده باشد. زمانی است که از شبکهٔ تسلسل علیتی، یعنی رنگ تصویری که فهم منطقی بر آن تحمیل کرده‌است، آزاد شده باشد. به‌طور خلاصه، زمان‌است به آن صورت که احساس می‌شود، نه به آن صورت که اندیشیده و محاسبه می‌شود. اگر از من بپرسید که چرا امپراطور همایون و شاه طهماسب با یکدیگر معاصر بودند، هیچ توضیح‌علیتی نمی‌توانم به‌شما بدهم. تنها جوابی که می‌توان داد این است که طبع واقعیت چنان است که میان امکانات بیشمار آن، دو امکان به نام زندگیهای همایون وشاه‌طهماسب توانسته‌اند باهم تحقق پیدا کنند. زمان، به‌عنوان تقدیر وسرنوشت، عین‌ذات اشیاء راتشکیل می‌دهد. چنانکه قرآن گفته است: «خدا هرچیز راآفریدو برای هریك سرنوشتی‌قرار داد.»[1] بنابراین، سرنوشت هر چیز قضای بیرحمی نیست که‌همچون کار فرمایی ازخارج کار کند؛ کوشش وتلاش به‌طرف داخل یك چیز، و امکانات قابل تحققی است که در عمق طبیعت آن نهفته‌اند و، به صورت‌مسلسل، بدون احساس فشار و اجباری‌از خارج، فعلیت پیدا می کنند. به‌این ترتیب، کلیت اصلی دوام به این معنی نیست که حوادث ساخته و پرداخته، همان گونه که باید باشند، در زهدان واقعیت قرار گرفته باشند، و مانند دانه‌های شنی که ازساعت شنی بیرون می‌افتد دانه دانه ازان خارج شوند. اگر زمان واقعیت

---

۱ ـ ظاهراً اشاره به جزء اخیر ازآیهٔ ۳ از سورهٔ فرقان است.

دارد، و تنها تکرار آنهای یکنواخت نیست که تجربهٔ خود آگاهانه را بـه صورت فریبی در می‌آورد، آن وقت هر لحظه در زندگی واقعیت اصالت دارد. و سبب تولد چیزی مـی‌شود که مطلقاً جدید و غیر قابل پیشبینی است. قـرآن می‌گویـد: «او [خدا] هر روز در کاری است.»[1] در زمان واقعی وجود داشتن، به‌معنی در قیدزمان تسلسلی بودن نیست، بلکه به‌معنی آفریدن آن از لحظه‌ای به‌لحظهٔ دیگر و در این آفرینش آزادی مطلق و ابداع داشتن است. درواقع هر فعالیت خلاقی فعالیت آزاد است. آفرینش متقابل با تکرار است که از خصوصیات عمل ماشینی است. به همین جهت است که فعالیت خلاق حیات با تعبیر ماشینیگری قابل توضیح نمی‌شود. علم درصدد آن است که یکنواختی تجربه یعنی قوانین تکرار مکانیکی را مستقر سازد. حیات با احساس شدید خود به خودی آن یك کانون عدم تعین[2] می‌سازد، و به همین جهت بیرون محوطهٔ ضرورت می‌ماند. پس علم نمی‌تواند زندگی را نیز فرا گیرد. دانشمند زیستشناسی که درصدد یافتن توضیحی مکانیکی برای حیات است، از آن جهت چنین می‌کند که تحقیق خود را به اشکال پستتر زندگی محدود کرده است که رفتار آنها شباهتی به عمل مکانیکی را آشکار می‌سازد.

اگر زندگی را بدان صورت که در خود او تجلی می‌کند مورد مطالعه قرار دهد، یعنی به تحقیق در ذهن خود بپردازد کـه آزادانه می‌پذیرد و رد می‌کند و منعکس می‌کند و در گذشته و اکنون نظارت دارد و نیرومندانه آینده را تصور می‌کند، آن وقت مطمئناً متقاعد خواهد شد که مفاهیم مکانیکی وی ناقص است.

پس، بر قیاس با تجربهٔ خودآگاهانهٔ ما، جهان یك حرکت خلاق آزاد است. ولی آیا چگونه می‌توانیم حرکتی را مستقل از شیئی عینی که در حرکت باشد تصور

۱ــ قسمت اخیر آیه ۳۰ از سورهٔ الرحمان.

۲ ـ indetermination

کنیم؟ جواب این است که مفهوم «شیء» مفهومی تفرعی است. می‌توانیم «اشیاء» را از حرکت متفرع کنیم؛ ولی نمی‌توانیم حرکت را ازاشیاءِ بیحرکت متفرع کنیم. اگر، مثلا، چنان فرض کنیم که اتمها یا ذرات مادی، مانند ذرات ذیمقراطیسی، واقعیت‌اصلی‌وابتدایی‌باشند، بایستی حرکت‌را همچون چیزی‌بیگانهٔ نسبت‌به‌ماهیت آنها از خارج برآنها وارد کنیم. در صورتی که اگر حرکت را اصلی فرض کنیم، چیز ساکن را ممکن است از آن متفرع سازیم . حقیقت این است که درعلم فیزیك همه چیز به حرکت منجر شده است . ماهیت ذاتی اتوم در علم جدید برق (الکتریسیته) است نه چیزی که برقیده[1] باشد. گذشته از این ، اشیاء در تجربهٔ مستقیم به صورت اشیائی که پیش از آن حدود معین داشته باشند به دست نمی‌آیند؛ چه تجربهٔ مستقیم یك پیوستگی و اتصال است بدون اینکه هیچ گونه تمایزی در آن باشد. آنچه ما اشیاء می‌نامیم، حوادثی هستند درپیوستگی طبیعت که‌اندیشه آنها را مکانیده می‌کند، و برای منظورهای عملی به آنها چون چیزهای مجزا از یکدیگر نگاه می‌کند. جهان که در نظر ماهمچون‌مجموعه‌ای از اشیاء می‌نماید، ماده و ملأ جامدی‌نیست که خلأ رااشغال کرده باشد. شیء نیست بلکه فعل‌است. طبع اندیشه، بنا بر نظر برگسون، تسلسلی است؛ نمی‌تواند به حرکت توجه کند مگر اینکه‌آن را به صورت یك رشته از نقاط ساکن تصور کند. بنا بر این اندیشه، با عمل کردن به وسیلهٔ مفاهیم ایستان، آنچه را که طبعاً متحرك است به صورت یك رشته‌عدم‌تحرکها‌جلوه گرمی‌سازد. وجودِ در کنار یکدیگر وتوالی‌این بیحرکتیها سرچشمهٔ چیزی است که‌آن را زمان ومکان می‌نامیم.

به نظر برگسون، واقعیت نیرویی‌آزاد وغیر قابل پیشگویی‌وخلاق وحیاتی از نوع خواست است که اندیشه‌آن را مکانیده می‌کند و به‌صورت کثرت«اشیاء»

---

۱ ـ electrified

می‌بیند. نقادی کامل این نظر در اینجا ممکن نیست. کافی است گفته شود که حیاتیگری[1] برگسون به ثنویگری[2] غیر قابل حل اراده و اندیشه می‌انجامد، و این نتیجهٔ نظر نادرستی است که وی در بارهٔ عقل دارد. به عقیدهٔ او، عقل فعالیتی مکاننده[3] است؛ تنها بر روی ماده شکل می‌گیرد، و تنها مقوله‌های مادی را در دسترس دارد. ولی، چنانکه در نخستین سخنرانی بیان کردم، اندیشه یك حرکت عمیقتر نیز دارد. هنگامی که چنان می‌نماید که واقعیت را به پاره‌های ایستان تقسیم می‌کند، وظیفهٔ حقیقی آن ترکیب عناصر تجربه است از طریق مقولاتی که باسطحهای گوناگونی که تجربه نمایش می‌دهد مناسب باشند. به همان اندازه اصالت دارد که حیات اصالت دارد. حرکت حیات، همچون نموی اصلی و سازمان‌دار، مستلزم ترکیب تدریجی مراحل مختلف آن است. بدون چنین ترکیبی دیگر نمو اصیل و سازماندار نخواهد بود. هدفها آن را معین و محدود می‌کند، و بودن هدف به این معنی است که عقل در آن نفوذ کرده‌است. فعالیت عقل بدون حضور هدفها غیرممکن است. در تجربهٔ خوداگاهانه، حیات و اندیشه در یکدیگر نفوذ می‌کنند و با یکدیگر وحدتی را می‌سازند. بنا بر این طبع حقیقی اندیشه با زندگی شبیه است. و نیز، بنا بر نظر برگسون، حملهٔ رو به پیش نیروی حیاتی، در آزادی خلاق آن، با نور یك هدف بلاواسطه یا دور روشن نمی‌شود. قصد رسیدن به یك نتیجه را ندارد. رفتار آن کاملا اتفاقی و توجیه نیافته ومشوش وغیر قابل پیشبینی است. بیشتر در همین مورد است که تحلیل برگسون از تجربهٔ خوداگاهانهٔ ما نقص خود را آشکار می‌سازد. وی تجربهٔ خوداگاهانه راهمچون گذشته‌ای می‌نگرد که تاکنون درحال حرکت‌است و دران عمل می‌کند. ازاین غافل است که وحدت خوداگاهی یك جنبهٔ رو به پیش نیز دارد. زندگی تنها یك سلسله از فعلهای تنبه و توجه است،

۱ـ vitalism   ۲ـ dualism   ۳ـ spatializing

و تنبه و توجه بدون استناد به غرضی، خودآگاهانه یا ناخودآگاه، غیرقابل توضیح است. حتی‌افعال ادراکی ما نیز بامنافع وهدفهای بلاواسطهٔ ما تعیین‌می‌شود. عرفی، شاعر ایرانی،این‌جنبه از ادراك بشری را به صورتی زیبا چنین بیان کرده است:

زنقص تشنه لبی دان به عقل خویش مناز
دلت فریب گر از جلوهٔ سراب نخورد.

شاعر می خواهد بگوید که اگر میل شدیدی‌به نوشیدن آب داشته باشید ،ریگهای بیابان برای شما به صورت دریاچه‌ای در می‌آید. این که از چنین فریبی مصون مانده‌اید ، به علت نبودن میل شدید به آب است. ازآن جهت اشیاء را آن چنان که هستند ادراك می کنید که دلتان نمی‌خواهد آنهارا به صورتی که نیستند ادراك کنید . به این ترتیب ، هدفها و غرضها ، خواه به صورت تمایلات آگاهانه وجود داشته باشند خواه به صورت تمایلات ناخودآگاه ، تار و پود تجربهٔ خودآگاهانه را می‌سازند. و مفهوم غرض بدون ارجاع و استناد به آینده قابل فهم نیست. در این شك نیست که گذشته در حال منزل دارد و دران عمل می کند ؛ ولی این عمل گذشته در حال تمام خودآگاهی نیست . عامل غرض و هدف ، نظر داشتن به طرف پیش را در خودآگاهی آشکار می‌سازد. هدفها نه تنها حالات فعلی را در خودآگاهی به رنگ خاص در می‌آورند ، بلکه خط سیر آیندهٔ آن را نیز آشکار می‌سازند. در واقع فشار رو به پیش زندگی ازانهااست، و از این راه حالاتی‌را که پس از این باید پیش بیاید پیشبینی می کنند و درانها مؤثر می‌شوند . تعینی که با یك هدف فراهم می‌شود ، تعینی است از طریق آنچه باید وجود پیدا کند . پس گذشته و آینده هر دو در حالت کنونی خودآگاهی عمل‌می کنند ،و آینده ، بدان صورت که تحلیل برگسون از تجربهٔ خودآگاهانهٔ ما نشان می‌دهد، نا معین نیست. حالت خودآگاهی از روی تنبه و توجه مستلزم آن است که حافظ و متخیله هر

دو به عنوان عوامل مؤثر در نظر گرفته‌شوند . بنا براین ، با مقایسهٔ با تجربهٔ خود آگاهانهٔ ما، واقعیت یك نیروی‌حیاتی کور نیست که از فکر هیچ کسب نور نکرده باشد . طبیعت آن سراسر هدفشناختی است .

ولی برگسون منکر خصوصیت هدفشناختی واقعیت است، و انکار وی بر این پایه است که ، با قبول هدف ، زمان غیر واقعی می‌شود . به گفتهٔ او «دروازهٔ آینده باید کاملا به روی واقعیت گشاده باشد .» اگر چنین نباشد ، دیگر آزاد و خلاق نخواهد بود . شك نیست که اگر هدفداری به معنی صورت بستن نقشه‌ای بود برای رسیدن به هدفی که از پیش معین شده ، البته آن وقت زمان غیر واقعی مـی‌شد . جهان به صورت تجدید پیدایش زمانی یك طرح ابدی یا ساختمان از پیش موجود درمی‌آمد که حوادث فردی از پیش در جاهای خود قرار گرفته و همان گونه که بوده‌اند‌منتظر آن مانده‌اند که‌نوبت‌به‌آنها برسد وجاروب تاریخ‌آنها را بروبد. همه چیز از پیش در جایی از ابدیت معین شده است ؛ ترتیب‌زمانی حوادث چیزی‌بیش از تقلیدی از یك قالب ابدی نیست . چنین نظری با نظر ماشینیگری ، کـه پیش از این آن را رد کردیم ، چندان تفاوتی ندارد . در واقع نوعی از ما دیگری پوشیدهٔ در پرده‌ای است که دران تقدیر یا سرنوشت جای معینیگری [1] را گـرفته و هیچ محلی برای آزادی انسان‌وحتی آزادی الاهی باقی‌نگذاشته است.جهان که به‌صورت فرایندی به‌آن‌نگاه شود که‌هدفی از پیش‌مقرر شده را صورت تحقق‌می‌بخشد، دیگر جهانی از عوامل اخلاقی آزاد و مسئول نخـواهد بـود؛ صحنه‌ای است کـه بران عروسکهایی بافشاری که از پشت به‌آنهاوارد می‌شود حرکت‌می کنند. ولی‌هدفداری معنای دیگر نیزدارد. ازتجربهٔ خودآگاهانهٔ خویش‌دیده‌ایم که زیستن‌عبارت ازشکل دادن و تغییر دادن به‌هدفها وغرضها و در تحت فرمان آنها بودن است . حیات‌ذهنی

1 - determinism

به آن معنای هدفشناختی است که، درعین آنکه هدف دوری وجود ندارد که به‌سوی آن درحرکت باشیم، به صورت تدریجی هدفها و غرضهای تازه‌ساخته می‌شود، و به تدریج که فرایند زندگی نمو می‌کند و گسترش می‌یابد، مقیاسهایی فکری برای ارزشها به دست می‌آید. از آنچه بودیم دست می کشیم و چیز دیگری می‌شویم. زندگی عبوری از میان یك‌سلسله مرگها است. ولی در پیوستگی این عبور نظم خاصی وجود دارد. مراحل مختلف آن، علی‌رغم تغییرات ناگهانی که در ارزشیابی‌ما از اشیاحاصل می‌شود، به صورتی‌اصولی به‌یکدیگر ارتباط دارند. تاریخ زندگی فرد، درمجموع آن، وحدتی است، و تنها یك رشته ازحوادث نیست که به‌شکلی ناسازگار به‌یکدیگر بسته شده باشند. فرایند جهان، یاحرکت عالم در زمان، قطعاً خالی از هدف‌است، البته بدان شرط که هدف را هدف پیشبینی شده و مقصد دور ثابتی تصور کنیم که همهٔ آفرینش به طرف آن‌حرکت می کند. هدفی بدین‌معنی به‌فرایند جهان بخشیدن، محروم کردن آن از اصالت و جنبهٔ خلاقیت آن است. هدفهای آن‌پایان یك‌وظیفه است؛ پایانهایی است که باید بیایند، نه اینکه بالضروره از پیش معین‌شده باشند. فرایندی زمانی‌را نمی‌توان‌به صورت خطی تصور کرد که ازپیش‌رسم‌شده باشد. خطی است در حال کشیده شدن، وفعلیتی‌است‌از امکانهای گسترده. تنها بدان معنی‌هدفدار ست که خصوصیت انتخابی دارد و، بانگاهداری و تکمیل فعالانهٔ گذشته، در زمان حال نوعی‌تکامل‌پیدامی‌کند. درنظر من‌هیچ‌چیز نسبت به‌طرز نگرش‌قرآنی بیگانه‌تر از این فکر نیست که جهان صورت عملی نقشه‌ای باشد که از پیش تصورشده باشد. همان‌گونه که پیش‌ازاین‌اشاره کردم، جهان، بنا برقرآن، قابل‌افزایش‌است. جهانی درحال نمو است، و محصول از پیش کامل شده‌ای نیست که اعصاری پیش از دست سازنده‌اش خارج شده و اکنون همچون تودهٔ مرده‌ای از ماده‌درمکان افتاده باشد، و زمان‌هیچ کاری دران نکند، و بنا براین هیچ نباشد.

امید من آن است که اکنون در وضعی باشیم که بتوانیم معنی این آیه را فهم کنیم که: «او است آنکه شب و روز را در پی یکدیگر قرار داد، برای کسانی که بخواهند [خدا را] به‌یاد آرند یا سپاس گزارند.» تعبیر نقادانه‌ای از توالی زمان، بدان صورت که در خود ما تجلی می کند، ما را بدین رهبری می کند که واقعیت مطلق نهایی را همچون دوام محضی ببینیم که در آن اندیشه و حیات و هدف در یکدیگر نفوذ می کنند و یك وحدت سازمان‌دار اصلی می‌سازند. نمی‌توانیم این وحدت را جز وحدت یك خود ـ یك خود عینی شامل همه چیز ـ تصور کنیم که سرچشمهٔ نهایی هر زندگی و هر اندیشه است. به گمان من، خطای برگسون در آن است که زمان محض را مقدم بر خود می‌داند که دوام محض را تنها بر آن می‌توان حمل کرد. مکان محض و زمان محض هیچ کدام نمی‌توانند کثرت اشیا و حوادث را در کنار یکدیگر نگاه‌دارند. تنها عمل شناسایی یك خود صاحب دوام است که می‌تواند کثرت دوام را، که به بینهایت آنها و لحظات شکسته شده، بگیرد و آن را به کلیت اصلی یك ترکیب مبدل کند. در دوام محض زیستن خود بودن است، و خود بودن قابلیت گفتن «من هستم» داشتن است. درجهٔ اشراق «من هستمی»[1] است که مقام یك شیء را در سلسلهٔ مراتب اشیا معین می‌کند. ما نیز می گوییم که «من هستم». من «من هستمی» ما تبعی است و از تمایز میان خود و ناخود برمی‌خیزد. خود نهایی، به گفته قرآن، «از جهانیان بینیاز است[2]». برای او ناخود به صورت چیزی که با آن رو به رو است جلوه گر نمی‌شود. چه، اگر چنین باشد، وی نیز مانند خود محدود ما با «دیگر» رو به رو می‌شود و در ارتباط مکانی قرار می گیرد. آنچه طبیعت یا ناخود می‌نامیم، تنها لحظهٔ فراری در حیات خدا است. «من هستمی» وی مستقل و اساسی و مطلق است. تصور کاملی از چنین خودی پیدا کردن برای ما غیرممکن است. همان گونه که قرآن میگوید «هیچ چیز مانند او

---

۱ ـ I - amness ۲ ـ ذیل آیهٔ ۵ ازسورهٔ عنکبوت یا آیهٔ ۲۹ ازسورهٔ آل‌عمران.

نیست[۱]»، ولی «می‌شنود و می‌بیند[۱]». خودِ بدون خصوصیت، یعنی بدون شکل یکنواختی از رفتار، قابل تصور نیست. طبیعت، چنانکه دیدیم، توده‌ای از مادهٔ محض نیست که خلأ را اشغال کرده باشد. ساختمانی از حوادث و شکل تنظیم یافته‌ای از رفتار است، و ازهمین طریق باخود مطلق ارتباط سازمانی دارد. طبیعت نسبت به خودِ الاهی همچون اخلاق و رفتار است نسبت به خود بشری. در بیان تصویری قرآن عادت خدا یا «سنةالله» است. از دیدگاه بشری، تعبیری است که ما، در وضع حاضر، از فعالیت خلاق منِ مطلق می‌کنیم. در لحظهٔ خاصی از حرکت رو به پیشِ آن، محدود است؛ ولی چون خودی که طبیعت به آن ارتباط سازمانی دارد خلاق است، قابل افزایش است و در نتیجه نابسته است، به این معنی که حدقطعی برای گسترش آن وجود ندارد. نابستگی آن با لامکان است نه بالفعل. بنابراین، طبیعت را باید همچون موجودی زنده وساز واره‌ای پیوسته درحال نمو فهم کرد که نمو آن حدود خارجی نهایی ندارد. تنها حد آن درونی است، و آن خودِ پایداری است که به کل جان می‌بخشد و آن را نگاه‌می‌دارد. چنان است که قرآن گفته است: «وحد و پایان به پروردگار تواست» [سورهٔ نجم، ۴۳]. بدین ترتیب، نظری که ما انتخاب کردیم معنای روحانی تازه‌ای به علوم فیزیکی می‌بخشد. شناسایی طبیعت شناسایی رفتار و سنت خدا است. درمشاهده‌ای که از طبیعت می‌کنیم، در واقع جویای آن هستیم که پیوند نزدیکی با من مطلق پیدا کنیم؛ و این چیزی جز شکل دیگری از عبادت نیست.

در بحثی که گذشت ، زمان بـه عنوان عنصری اساسی در حقیقت و واقعیت نهایی شناخته شد. کار دیگری که در پیش داریم توجه به برهان دکتر مک‌تاگارت[۲] است در بارهٔ غیر واقعی بودن زمان . بـه نظر وی ، زمـان ازان جهت غیر واقعی است که هر حادثه ، در آن واحد، هم گذشته است وهم حال وهم آینده . مثلا مرگ

۱ـ ذیل آیهٔ ۹ از سورهٔ شوری. ۲ـ McTaggart

ملکه ان[1] برای‌ما گذشته است : برای معاصرانش حال بود ، و برای ویلیم‌سوم آینده. از این قرار، حادثهٔ مرگ‌ان خصوصیاتی‌را که بایکدیگر ناسازگارند باهم ترکیب کرده است . آشکاراست که این‌برهان مبتنی بر این فرض است که طبیعت تسلسلی زمان قطعی و نهایی است . اگر گذشته و حال و آینده را نسبت به زمان اساسی در نظر بگیریم ، آنگاه زمان را همچون خط راستی تصور کرده‌ایم که از قسمتی ازان عبور کرده و آن را پشت سر گذاشته‌ایم ، و قسمتی دیگر عبور ناشده در برابر ما مانده است . به این ترتیب زمان را ، نه چون‌لحظه‌ای زنده و خلاق، بلکه چون مطلقی ایستان گرفته‌ایم که کثرت تنظیم یافتهٔ حوادث کاملاشکل گرفتهٔ کیهانی رادر بر دارد ، وهمچون فیلم سینما به صورت تسلسلی آشکار می‌شود . به‌شرطی می‌توانیم بگوییم حادثهٔ مرگ ملکه ان نسبت به ویلیم‌سوم آینده بوده است که این حادثه را چنان تصور کنیم که‌از پیش کاملا شکل گرفته و در آینده استقرار یافته ومنتظر نوبت پیش آمدن خود بوده باشد . ولی، چنانکه برود[2] به حق گفته است ، یك حادثهٔ آینده را نمی‌توان با صفت حادثه مشخص کرد . پیش از مرگ ملکه ان حادثهٔ مرگ او اصلا وجود ندارد . در طول حیات ان ، حادثهٔ مرگ او تنها به صورت امکانی تحقق نیافته در طبع واقعیت و حقیقت وجود داشته ، و تنها وقتی آن را به عنوان حادثه فرامی گرفته است که درسیر حدوث‌آن به نقطهٔ پیش آمدن‌آن حادثه رسیده باشد . جواب برهان مك‌تاگارت این است که آینده تنها به عنوان امکانی گسترده وجود دارد ، نه به‌عنوان یك واقعیت . به‌همین جهت است که نمی‌توان گفت که یك حادثه ، دران صورت که به‌عنوان گذشته و آینده توأماً وصف شود ، خصوصیات ناسازگار با یکدیگر رادرهم ترکیب می کند . هنگامی که حادثهٔ X اتفاق می‌افتد، با همهٔ حوادثی که پیش ازان اتفاق افتاده‌اند ، ارتباطی تغییر ناپذیر

۱- Ann ۲- Broad

پیدامی کند. این ارتباطات به هیچ وجه از رابطهٔ X با حوادث دیگری که پس از X با حدوث بیشتر واقعیت پیش‌می آیند ، متأثر نمی‌شوند.حکم صحیح یا غلطی در بارهٔ این روابط هرگز ممکن نیست کـه تغییر کند و غلط یـا صحیح شود . پس تصور حادثه‌ای به عنوان هم گذشته وهم آینده هیچ دشواری منطقی ندارد. با این همه باید اعتراف کرد که نکتهٔ مورد نظر خالی از اشکال نیست و تفکر بیشتری لازم دارد . گشودن راز زمان آسان نیست .کلمات اوگوستین[1] ، به همان اندازه که در زمان بیان شدن آنها صحت داشته ، امروز نیز صحیح است ؛ وی گفته است :«اگر کسی ازمن نپرسد که زمان چیست،آن را می‌شناسم: اگربخواهم آن را برای پرسنده‌ای بیان کنم ، دیگر چیزی نمی‌دانم .» من شخصاً برانم کـه زمـان عنصری اساسی از واقعیت است. ولی زمان حقیقی زمان‌تسلسلی نیست که تمیز گذشته و حال و آینده امری اساسی ازان است ؛ زمان حقیقی دوام محض یعنی تغییر بدون توالی است که در برهان مك‌تاگارت به‌آن توجه نشده است. زمان تسلسلی دوام محض است کـه عمل اندیشه آن را ذره ذره کرده است ؛ نوعی وسیله است که بـا آن ، واقعیت ، فعالیت خلاق پیوستهٔ خود را در معرض اندازه گیری کمی قرار می‌دهد . بـه همین معنی است که قرآن می گوید :«و اختلاف [وتغییر] شب و روز از او است .»

شاید چنین سؤالی برای شما پیداشده باشد که:«آیا من مطلق نیز تغییرپذیر است ؟» ما ، به عنوان موجودات‌بشری، از لحاظ وظیفه به یك فرایند جهانی مستقل پیوستگی داریم . قسمت عمدهٔ شرایط زندگی ما نسبت به ما خـارجی است . تنها نوعی از زندگی که برای ماشناخته است، میل وتلاش و نرسیدن و رسیدن‌به مقصود است که تغییرات پیوسته‌ای از وضعی به وضعی دیگر است. از دیدگاه ما ، زندگی تغییر است، وتغییر اصولا عدم کمال است. درعین‌حال، چون تجربهٔ خوداگاهانهٔ ما

1- Augustin

تنها نقطهٔ عزیمت برای دست‌یافتن به هرمعرفت‌است، نمی‌توانیم از محدودیت تعبیر واقعیتها در پرتو تجربهٔ درونی خویش بر کنار بمانیم. تصوّر خدا به صورت بشری، امری‌است که برای‌فهم زندگی ازان‌نمی‌توان حذر کرد؛ چه‌زندگی‌را تنها ازدرون می‌توان شناخت. ناصرعلی، شاعرسرهندی، از زبان‌بت‌به برهمن چنین سروده‌است:

مرا بر صورت خویش آفریـدی   برون از خویشتن‌آخر چه دیدی؟

از همین ترس تصور حیات الاهی بـر صورت حیات بشری است که ابـن‌حزم، متکلم مسلمان اندلسی، در بیان صفت حیات خدا دچار تردید شده و ماهرانه گفته است که: خدا را نه ازان جهت باید زنده گفت که با مفهومی که ما از زندگی داریـم زنده است، بلکه ازان جهت باید او را زنده دانست که در قرآن چنین وصف شده است. ابن‌حزم که خود را به سطح تجربهٔ خوداگاهانه محدود کرده و از جنبه‌های عمیقتر آن غافل مانده بود، زندگـی را تغییری تسلسلی و توالـی یك رشته حالات دانسته است که در برابر محیطی که چون سدی در برابر است پیدا مـی‌شود. تغییر تسلسلی آشکارا نمایندهٔ عدم کمال است؛ و اگر خود را به ایـن نظر محدود کنیم، دشواری سازگار کردن کمال الاهی با حیات الاهی را نمی‌توان از میان‌برداشت. ظاهراً بایستی ابن‌حزم چنان اندیشیده باشد که کمال الاهی را می‌توان به بهای‌از دست رفتن حیات او حفظ کرد. باوجود این راهی برای رفع این اشکال وجوددارد. منِ مطلق، چنانکه دیدیم، تمام واقعیت و حقیقت است. درچنان وضعی‌قرار نگرفته است که تصوری از یك جهان‌بیگانه در برابرخویش داشته باشد؛ در نتیجه، مراحل حیات اواز درون معین می‌شود. پس‌آشکار است که تغییر، به معنی حرکتی ازحالت ناقص به حالت نسبتاً کاملتر، یا بالعکس، بر او قابل تطبیق نیست. ولی تغییر به‌این معنی تنها شکل ممکن حیات نیست. نظری عمیقتر به تجربهٔ خوداگاهانهٔ ما نشان می‌دهد که، در زیر دوام تسلسلی ظاهری، یك دوام حقیقی وجود دارد. من نهایی

دردوام محض وجود دارد که دران دیگر تغییرصورت توالی اوضاع متغیر را ندارد، و خصوصیت حقیقی خود را همچون آفرینشی پیوسته نشان می‌دهد که «خستگی در آن راه ندارد[1]» و «چرت وخواب[2]» مانع عمل آن نمی‌شود. من نهایی را، به این معنی از تغییر، بی‌تغییر دانستن، او را بیعملی کامل و بی‌اثری راکد و بی‌انگیزه و عدم مطلق تصور کردن است. تغییر، در مورد خودِ خلاق، نمی‌تواند معنی عدم کمال داشته باشد. کمال خودِ خلاق عبارت از سکون به مفهوم مکانیکی نیست که ظاهراً ابن‌حزم، از طریق آثار ارسطو، به‌آن رسیده است. عبارت است ازشالودهٔ وسیعتری در فعالیت خلاق و چشم اندازی نـا محدود در بصیرت خلاق او. حیات خدا تجلی او است، و تلاش برای رسیدن به کمال مطلوبی نیست. «نه هنوزِ» آدمی به معنی تعقیب امری است و ممکن است به معنی عجزوضعف باشد؛ «نه‌هنوزِ» خدا به معنی فعلیت یافتن تمام نا شدنی امکانات خلاق نامحدود وجود است که تمامیت خود را در سراسر فرایند حفظ می کند:

در تکرار بیپایان
پیوسته «یك چیز» جریان دارد.
هزاران طاقِ زده و به هم پیوسته
ساختمان عظیم را ساکن نگاه می‌دارند.
عشق به زیستن در همه چیز جریان دارد،
از بزرگترین ستاره تا حقیرترین ذرهٔ سرد.
هر تلاش و هر کوشش
در خدا آرامش ابدی است. [گوته[3]]

چنین نقادی فلسفی جامع در بارهٔ حقایق تجربه، خواه از جنبهٔ کارامدی و خواه از

---

۱ ـ ذیل‌آیهٔ ۳۷ از سورهٔ ق. ۲ـ جزئی از آیةالکرسی، سورهٔ بقرة. ۳ ـ Goethe

جنبهٔ ارزیابی آن، ما را به این نتیجه می رسانند که حقیقت و واقعیت نهایی یك زندگی خلاق است که توجیه عقلانی پیدا کرده است. این زندگی‌را به صورت یك «من» تعبیر کردن به‌آن معنی نیست که خدا را بر صورت آدمی تصور کرده باشیم. تنها پذیرفتن حقیقت سادهٔ تجربه است که زندگی سیالی بیشکل نیست، بلکه اصل وحدت سازمان دهنده و فعالیتی ترکیبی است که، به منظور سازندگی، اوضاع پراکندهٔ سازوارهٔ زنده را متصل به یکدیگر نگاه می‌دارد وحالت تمرکزی به آنها می‌دهد. عمل اندیشه که اصولا خصوصیت رمزی دارد، برماهیت حقیقی زندگی حجابی می‌افکند، و تنها آن را به صورت نوعی ازجریان جهانی نشان می‌دهد که در سراسر چیزها ساری است. بنابراین، نتیجهٔ نگرش عقلانی به حیات داشتن لزوماً صورت همه خداییگرانه[1] دارد. ولی یك معرفت دست اولی از جنبهٔ ارزیابی حیات از طرف داخل داریم. اشراق و درونبینی زندگی‌را همچون یك من تمرکز دهنده متجلی می‌سازد. چنین معرفتی که، ازان جهت که چون‌فقط نقطهٔ‌عزیمتی را دراختیار ما قرار می‌دهد چندان‌کامل نیست، تجلی مستقیم ماهیت نهایی واقعیت است. به‌این ترتیب، واقعیتهای‌تجربه مؤید این امر است که ماهیت‌نهایی واقعیت روحانی است، و باید همچون یك من تصور شود. ولی دامنهٔ پرواز دین بلندتر ازآن فلسفه است. فلسفه نگرشی عقلانی به‌اشیاء است، و به همین جهت توجهی به این ندارد که‌آن طرف تصوری برود که تنوع سرشار تجربه را به صورت یك دستگاه و منظومه در می‌آورد. به حقیقت و واقعیت از فاصلهٔ دوری می‌نگرد. دین تماس نزدیکتری با حقیقت وواقعیت دارد. یکی نظریه است ودیگری تجربهٔ زنده واتصال وپیوستگی. برای آنکه‌این‌پیوستگی‌صورت کمال‌پیدا کند،اندیشه باید برترازخود رود،و کمال خود را در وضعی از نفس‌جستجو کند که دین‌آن‌را به نام صلات یانیایش توصیف کرده است. وصلات یکی ازبازپسین‌کلماتی بود که برزبان پیغمبراسلام‌جاری شد.

[1] pantheistic

III

تصور خدا و معنی نیایش

دیدیم که حکمی که بر پایهٔ تجربهٔ دینی بنا شده باشد، کاملا باعقل تأیید می‌شود. نواحی مهمتر تجربه، که با نظری ترکیبی مشاهده شود، آخرین زمینهٔ هر تجربه را یك ارادهٔ خلاق توجیه شدهٔ با عقلی آشکار می‌سازد که ما، با دلیل، توانستیم آن را چون یك من توصیف کنیم. قرآن، برای آنکه جنبهٔ فردیت من نهایی را مؤکد سازد، به آن نام «الله» می‌دهد، و آن را چنین توصیف می کند:

«بگو: الله یگانه است؛
بینیاز است و دیگران به او نیاز مندند؛
نه زاید و نه زاییده شده است؛
و هیچ‌کس همتای او نیست.» [قرآن، سورهٔ اخلاص].

ولی فهم اینکه‌فرد چیست دشواری دارد. چنانکه برگسون در کتاب «تکامل خلاق»[1] خویش گفته است، فردیت امری است که مراتب دارد، وحتی در وحدت ظاهراً بستهٔ موجود بشری نیز به صورت‌کامل تحقق پیدا نمی کند. برگسون می گوید: «مخصوصاً در بارهٔ فردیت می‌توان گفت که با آنکه تمایل به انفراد در همه جای جهان آلی و سازواره‌ای ظاهر است، پیوسته با تمایل به طرف تولید مثل تقابل

1_ *Creative Evolution*

پیدا می کند . برای آنکه فردیت کامل باشد ، لازم است که هیچ قسمت جدا شدهٔ از سازواره نتواند جداگانه زندگی کند. ولی، دران صورت، تولید مثل غیرممکن خواهد بود . مگر تولید مثل چیزی جز ساخته شدن یك سازوارهٔ جدید به وسیلهٔ قسمت جداشده‌ای از سازوارهٔ کهنه است ؟ به این ترتیب است که فردیت دشمنی را در خانهٔ خود پناه می‌دهد .» از این میان آشکار می‌شود که فرد کامل ، به عنوان یك من بسته شدهٔ بی‌همتای یگانه ، نمی‌تواند چنان تصور شود که دشمن خویش را در خانهٔ خود پناه داده باشد . باید برتر از تمایل متضمن تضادِ تولید مثل تصور شود . خصوصیت من کامل یکی از اساسیترین عناصر در تصور قرآنی خدا است ؛ و قرآن مکرر در مکرر به آن اشاره می کند ، واین اشاره ، بیش از انکه برای رد کردن طرز تصور جاری مسیحی باشد ، برای تأکید در بارهٔ نظر خود قرآن نسبت به‌یك فرد کامل است . ولی باید گفت که تاریخ فکر دینی راههایی را آشکار می کند که برای فرار از تصور حقیقت وواقعیت نهایی به صورت فرد به آن راهها رفته‌اند ،و این حقیقت نهایی را همچون یك عنصر کیهانی مبهم و وسیع و عالمگیر، مثلا نور ، تصور کرده‌اند . این نظری است که فارنل[1] در سخنرانیهای گیفورد[2] خود دربارهٔ صفات خدا ابراز داشته است. این را قبول دارم که تاریخ دین روشهایی از اندیشه را نشان می‌دهد که تمایل به همه خدایی دارد ، ولی گمان من بر این است که ، باتوجه به تشبیهی که قرآن از خدا به نور کرده است، نظر فارنل نا درست است. تمام آیه‌ای که فارنل تنها جزئی ازان را نقل کرده چنین است:

«خدا روشنی آسمانها و زمین است . مثل نور او مثل چراغدانی است که دران چراغی است، و آن چراغ درشیشه‌ای است، و تو گویی که‌آن شیشه‌همچون ستارهٔ درخشنده‌ای است ...»[قرآن ، نور، ۳۵].

Farnell ـ۱   Gifford ـ ۲

شك نیست که باجملهٔ اول این آیه احساس فرار از تصورفردی خدا دست می‌دهد. ولی چون تشبیه به نور را در باقی آیه ملاحظه کنیم ، درست احساسی متقابل بـا احساس اول حاصل می‌شود. تشبیه به‌نور ، با توجه‌به قسمت مکمل اخیر آیه، برای آن است که اندیشهٔ یك عنصر کیهانی بیشکل از میان‌برود ، و این با تمرکزیافتن نور در شعله‌ای صورت گـرفته است کـه علاوه بـران ، باقرار گرفتن در شیشه و فانوسی و به ستارهٔ درخشانی شبیه شدن ، رنگ فردیت آن بیشتر تجلی پیدا کرده است. من شخصاً معتقدم که وصف خدا به‌نور، در کتابهای آسمانی‌یهودی ومسیحی و اسلامی، باید به‌صورت دیگری تفسیرو تعبیرشود. فیزیك جدید می گوید که سرعت نور سرعتی است که تجاوز ازان ممکن نیست ، و بـرای همهٔ ناظران ، در هـر دستگاه حرکتی که قرار گرفته باشند ، یکسان است . بـه این ترتیب ، در جهـان تغییر ، نور بهترین وسیلهٔ نزدیك شدن به مطلق وشناسایی آن است . بنـا بـراین ، تشبیه خدا به نور باید، با توجه به علم جدید ، به آن معنی گرفته‌شود که آدمی‌را متوجه مطلق بودن خدا می کند نه به آن معنی که حضور وی را درهمه جـا آشکار می‌سازد و به آسانی شخص را متوجه تفسیری همه خداییگرانه می‌سازد.

دراین مورد ممکن‌است سؤالی پیش‌آید: آیا فردیت‌مستلزم محدودیت‌نیست؟ اگر خدایك من وبنابراین یك‌فرد است، چگونه‌می‌توانیم اورا نامتناهی‌تصورکنیم؟ جواب این سؤال آن است که خـدا را نمی‌توان نـامتناهی به معنی محـدود مکانی تصور کرد. در ارزشیابی امورروحانی بزرگی تنها چندان اهمیتی نـدارد . ازایـن گذشته چنانکه پیش‌از این دیدیم، نـامحدودهای زمـانی ومکانی مطلق نیستند. علم جدید به طبیعت همچون‌چیز ایستانی که دریك خلأ نامحدودقرار گرفته باشدنمی‌نگرد، بلکه‌آن را ساختمانی از حوادث به یکدیگر وابسته می‌داند که از ارتباطات مشترك آنها بایکدیگر مفاهیم زمان ومکان‌حاصل می‌شود. واین چیزی جز ان نیست

که گفته شود که مکان وزمان تعبیرهایی است که اندیشه ازفعالیت‌خلاق من مطلق می کند. زمان و مکان امکانات من هستند که به صورت جزئی به‌شکل زمان و مکان ریاضی‌تحقق پیدا می کنند. درماورای او وجز ازفعـالیت خلاق او، زمان و مکانی نیست که اورا نسبت به‌من‌های دیگر جداو بسته نشان‌دهد. بنابراین، من‌مطلق‌نهایی، نه به معنی بیپایان مکانی نامحدود است، و نه به معنی‌مکانبند[1] بودن انسان، که بدن وی‌اورا نسبت‌به من‌های دیگر بسته‌و جدا نشان می‌دهد، محدودیت دارد. نامتناهی بودن‌من نهایی‌مطلق درامکانات درونی‌نامحدود فعالیت خلاق‌او است که‌جهان، بدان صورت که برما معلوم است، تنها جزئی از تجلی و تعبیر آن است. خلاصهٔ کلام آنکه نامتناهی بودن خدافشرده‌است نه گسترده؛ رشتهٔ نامحدودی را شامل است،ولی‌خود آن رشته نیست.

عناصرمهم دیگردر تصور قرآنی‌خدا، ازدیدگاه عقلانی محض، خلاقیت‌است وعلم و قدرت و ابدیت ، ومن به‌ترتیب دربارهٔ هریك ازانها بحث خواهم کـرد.

نفوس متناهی، به طبیعت همچون‌چیزی می‌نگرند که بایك «دیگر» به‌خودـ موجودی روبه رواست که نفس آن را می‌شناسد ولی‌نمی‌سازد. به این ترتیب، عمل آفرینش همچون حادثه‌ای که درگذشته صورت گرفته باشد به نظر ما می‌رسد ، و جهان برای ما عنوان چیزی ساخته شده پیدا می کند که ارتباط اصیل و سازماندار با حیات سازندهٔ آن ندارد،وسازندهٔ‌جهان نسبت به‌آن تماشاگری بیش نیست.همهٔ اختلافات کلامی بیمعنی‌دربارهٔ مفهوم آفرینش ازهمین‌نظر کوتاه‌ذهن محدودبرخاسته است. جهانی که بدین صورت به‌آن نظرشود، تنها عنوان حـادثه‌ای درحیات خـدا دارد که امکان آن بوده است که‌آفریده نشود. سؤال واقعی کـه باید به‌آن جواب بدهیم این‌است که : آیاجهان به عنوان یك «دیگر»دربرابر خداقرارگرفته‌و مکان

1 – Space – bound

میان خداو آن فاصله است؟ جواب این است که، از دیدگاه الاهی، آفرینشی به معنی یك حادثهٔ خاص وجود ندارد که «قبل» و «بعد»ی داشته باشد. به‌طبیعت نمی‌توان همچون یك واقعیت مستقلی نگاه کرد که در حالت مقابلهٔ باخدا ایستاده باشد. باچنین نظری، خدا وجهان به‌صورت دوهستی در می آیند که در ظرف تهی‌مکان نامحدود بایکدیگر مواجه هستند. پیش از این دیدیم که‌مکان و زمان و ماده تعبیراتی است که اندیشه‌از انرژی خلاق آزادخدا می کند. واقعیّتهای‌مستقلّی نیستند که به خود موجود باشند، بلکه‌روشهای‌عقلی‌دریافت حیات‌الاهی‌هستند. زمانی‌در میان‌شاگردان بایزیدبسطامی بحث از آفرینش می‌رفت. یکی از شاگردان گفت :« زمانی بود که خدا بود و هیچ چیز دیگر نبود»، و پیر بسطام گفت : «و اکنون نیز چنان است که آن زمان بود .» بنابراین ،جهان مادّه چیزی نیست که از ازل با خدا وجود داشته و خدا از فاصلهٔ دور بران تأثیر کرده باشد. در حقیقت واقع خود، عملی پیوسته است که اندیشه آن را می‌شکند و به صورت کثرتی از اشیاء جدا از یکدیگر در می‌آورد. استاد ادینگتون[1] با روشی خاص در این باره بحث کرده ؛ و من قسمتی از کتاب «مکان ، زمان ، وگرانش »[2] تألیف وی را در اینجا نقل می کنم :

«جهانی ازحوادثِ برسان نقطه داریم که بایکدیگر ارتباطات فاصله‌ای دست اوّلی دارند . خارج ازاین ارتباطات ، عدهٔ بیشماری‌از ارتباطات و کیفیات پیچیده‌تر را می‌توان به‌صورت ریاضی ساخت و با آنها چهره‌های گوناگون حالت جهان را وصف کرد . اینها به همان معنی در طبیعت وجود دارند که در یك بیشهٔ باز گذر-گاههایی وجود دارد . ولی وجود این گذرگاهها به حالت کمون و نهفتگی است، تا آن زمان که کسی در یکی از انها گام بگذارد و پیش برود ؛ به همین صورت، وجود هریك از این کیفیات جهان تنها زمانی نسبت به نظایر خود برجستگی پیدا

۱- Eddington   ۲- *Space, Time, and Gravitation*

مـــی کند کـــه ذهنی آن را بـــرای شنـاختن از میـان نظـایرش بیرون آورد. ذهن مخلوط کیفیات راه می‌پالاید وماده را ازان بیرون می‌کشد، همان‌گونه‌که منشور رنگهای رنگینکمان را با پالودن از نوسانات درهم آمیختهٔ نورسفید بیرون می‌کشد. ذهن آنچه را که ابدی و پـایدار است تعالی می‌بخشد و ازانچه گذران است تغافل می کند؛ و از تحقیق ریاضی در ارتباطات و نسبتها چنان‌می‌نماید که تنها راهی که ذهن ازان راه می‌تواند عمل‌خود را تمام کند، انتخاب یك کیفیت خاص به عنوان گوهر ابدی جهـان ادراك است، و جدا کردن زمان و مکان ادراکی برای آن است که به صورت‌ابدی دران بماند، و نتیجه‌ای که از این انتخاب اضطراری حاصل مـی‌آید ایـــن است کـــه از قوانین گرانش و مکانیك و هندسه باید اطاعت شود. آیا اگر بگوییم کـــه با جستجوی ذهن برای رسیدن به پایداری و ابدیت است که جهان فیزیکی آفریده شده سخنی به گزاف گفته‌ایم؟»

جملهٔ اخیر یکی از ژرفترین معانی است که در کتاب استاد ادینگتون بیـان شده است. عالم فیزیك هنوز این کار را در برابر خود دارد که با روشهای خـاص خویش کشف کند که نمایش گذران جهانِ ظاهراً پـایدار فیزیکی، کـــه ذهن در جستجوی خود برای رسیدن به دوام و پـایداری اختراع کرده است، از چیزی پایدار تر و ابدیتر سرچشمه می گیرد که تنها به صورت یك خود قابل تصور است، و این خود صفات متقابل‌تغییر و ثبات را باهم‌ترکیب‌می کند و در آن واحدممکن است ثابت و متغیر تصورشود.

ولی، پیش ازانکه دربحث خود پیشتر‌رویم،سؤالی هست که باید به‌آن‌جواب گوییم: فعالیت خلاق خدا به چه صورت به عمل آفرینش می‌پردازد؟ سنتی‌ترین و درعین‌حال رایجترین مکتب‌کلامی اسلامی، یعنی مکتب اشاعره، چنان تصورمی‌کند

که روش آفرینش الاهی روش ذره‌ای یا اتومی است؛ وچنان می‌نماید که پایهٔ اعتقاد ایشان این آیه از قرآن است:

«وهیچ چیز نیست که خزینه های آن نزد ما نباشد، وآن‌را جز به‌اندازهٔ معین فرو نمی‌فرستیم.» [قرآن، حجر، ۲۱]

پیدایش و افول مذهب ذرّیگری[1] در اسلام، که نخستین نشانهٔ مهم طغیان عقلی بر ضد فکر ارسطویی جهان ثابت است، یکی از جالبترین فصول تاریخ اندیشهٔ اسلامی است. نظریات مکتب بصره نخستین‌بار توسط ابوهاشم(وفات ۳۲۱ه/۹۳۳م)، و نظریات مکتب بغداد توسط متکلم بسیار درست وشجاع، ابوبکر باقلانی(وفات ۴۰۳ه/۱۰۱۲م) به خود شکل گرفت، پس ازان در آغاز قرن ۷ه/۱۳م شرح کاملا تنظیم یافته‌ای در کتاب «دلالة الحائرین» تألیف موسی بن میمون می‌یابیم که عالم‌الاهی یهودی بود و در دانشگاههای اسلامی اندلس تربیت شده بود. مونك[2] در ۱۸۱۶ این کتاب را به فرانسه ترجمه کرد، واخیراً استاد مکدانالد امریکایی گزارشی از این کتاب در مجلهٔ ایزیس[3] نوشته که دکتر تسومر[4] آن را در شمارهٔ ژانویه ۱۹۲۸ مجلهٔ انگلیسی جهان اسلام[5] نقل کرده است. استاد مکدانالد کوشیده است تا آن نیروهای روانشناختی را که سبب نمو«علم کلام» مبتنی بر ذرّیگری در اسلام شده کشف کند. وی این را قبول کرده است که چیزی شبیه ذرّیگری اسلامی در اندیشهٔ یونانی وجود ندارد، ولی، ازآنجا که نمی‌خواسته‌است هیچ اصالت اندیشه‌ای برای متفکران مسلمان قائل‌شود، ونیزازلحاظ شباهت سطحی‌میان نظریهٔ اسلامی و نظریهٔ بعضی از فرقه‌های بودایی، به این نتیجه جهیده است که اصل این نظریه از تأثیر فکر بودایی بر فکر اسلامی پیدا شده است. متأسفانه پرداختن به بحث‌کاملی در بارهٔ منابع این نظریهٔ پژوهشی محض در سخنرانی حاضر میسر نمی‌شود. تنها بعضی

۱- Atomism ۲- Munk ۳- Isis ۴- Zwemer ۵- *Muslim World*

از سیماهای برجستهٔ آن را بیان می کنم، ودرضمن نشان خواهم داد که، به‌عقیدهٔمن، در پرتو فیزیك جدید، کار احیاو نوسازی بایستی در کدام مسیر صورت بگیرد.

بنا بر نظر متفکران مکتب اشعری، جهان ازچیزی ترکیب شده که آنان به آن نام «جواهر» می‌دهند، و جواهرپاره های کوچك یا اتومهایی هستند که دیگر تقسیم‌پذیر وقابل کوچکترشدن نیستند. ازانجا که فعالیت خلاق‌خدا انقطاع ناپذیر است ، شمارهٔ اتومها نمی‌تواند محدود باشد. درهر لحظه اتومهای جدیدی به وجود می آیند، و بنا براین جهان پیوسته درحال افزایش است. چنانکه قرآن می گوید: «و[خدا]، هرچه بخواهد، درآفرینش‌می‌افزاید[1]». ماهیت اتوم مستقل از وجودآن است .معنی‌این‌جمله‌آن‌است که وجود صفتی است که توسط خدا براتومها بار شده است. اتوم، پیش ازانکه این صفت رادریافت کند، به‌صورت خفته در نیروی خلاق الاهی قرار دارد، و وجودآن جز به این معنی نیست که نیروی الاهی مرئی شده است. پس،اتوم ازلحاظ ماهیت خود مقدار و بزرگی ندارد، وتنهادارای وضع است که مستلزم مکان نیست . با تجمع اتومها است که اتوم امتداد پیدامی کند و مکان را ایجاد می کند. ابن‌حزم، که مخالف بامذهب ذرّیگری‌است، براین مطلب به‌شدت پافشاری‌میکند که در زبان قرآن میان عمل آفرینش(خلق) و چیزهای آفریده شده (خلق)اختلافی وجود ندارد. پس آنچه ماشیء می نامیم، ازلحاظ ماهیتی مجموعه‌ای از فعلهای ذره‌ای است. ولی،ساختن تصویرذهنی «فعل ذره‌ای» دشوار است. فیزیك جدید نیز اتوم فعلی وواقعی بعضی ازکمیات فیزیکی‌را به‌عنوان‌فعل[2] تلقی‌می کند. اما، چنانکه استاد ادینگتون اشاره کرده، صورت دقیقی به کوانتومهای فعل وعمل دادن ، تاکنون ممکن نشده، گـواینکه نظریهٔ ذره‌ای‌بودن عمل چون قانونی کلی، به صورتی مبهم، پذیرفته شده و وضع ظاهرالکترونها ازلحاظی به‌آن بستگی دارد.

---

۱ ـ قسمتی ازآیهٔ ۱، سورهٔفاطر   ۲ ـ Act

بار دیگر دیدیم که هر ذره وضعی را اشغال می کند که مستلزم وجـود مکان نیست. حال که چنین است، ماهیت حرکت که تصور آن جز از طریق عبور اتومها درمکان غیر ممکن است، چگونه خواهد بود؟ چون اشاعره مکان‌را حاصل ازتجمع ذرات می‌دانستند، نمی‌توانستند حرکت را همچون عبور جسم از تمام نقاطـی که میان نقطهٔ مبدأ و نقطهٔ مقصد قرار گرفته است توجیه کنند . چنین توجیهی مستلزم آن بود که وجودخلأ بەعنوان یك‌واقعیت مستقل پذیرفته شود. برای رفع‌دشواری خلأ، نـظّـام به«طفره» یعنی جهش توسل جست ؛ وی چنان مـی‌پنداشت که جسم متحرك در ضمن حرکت از همهٔ نقاط مشخص در مکان نمی گذرد ، بلکه از بالای خلأ میان دو نقطه جهش می کند. به‌نظر وی، حرکت سریع وحرکت بطیء هر دو یك سرعت دارند، ولی حرکت بطیء نقاط سکون بیشتری دارد. باید اعتراف کنم که من درست این راه حل دشوار را فهـم نکرده‌ام . بـا وجود این باید گفت که ذریگری جدید نیز با دشواری مشابهی رو بـه رو شده و راه حل مشابهی برای آن پیشنهاد کرده‌اند. با در نظر گرفتن تجربه‌های مربوط به نظریهٔ کوانتومی پلانك[1] ، نمی‌توانیم اتوم‌متحرك را چنان تصور کنیم که به‌صورت پیوسته از گذرگاه خود در مکان عبور می کند. استاد وایتهـد در کتاب خود «علم و جهان نو[2]»، چنین گفته است: «یکی ازامیدبخشترین رشته‌های توضیح‌وتوجیه‌این است که‌فرض کنیم که الکترون به‌صورت‌پیوسته از مسیر خود درمکان عبور نمی کند. صورت دیگر بیان حرکت آن این است که بگوییم که الکترون دریك رشته از اوضاع متمایز از یکدیگر درمکان آشکار می‌شود که این اوضاع را در دوامهای متوالی زمان اشغال می کند. حرکت آن برسان‌حرکت اوتوموبیلی است که‌با سرعت‌شصت کیلومتردر ساعت بر جاده‌ای حرکت می کند، ولی حرکت‌آن برایـن راه پیوسته نیست، بلکه متوالیاً در کنار

---

۱ _ Plandk's theory of Quantum

۲- *Science and the Modern World*

سنگهای کیلومترشمار کنار راه آشکار مـی‌شود و در هر یك ازانها مدت یك دقیقه متوقف می‌مانند.»

سیمای دیگری از این نظریهٔ آفرینش، اعتقاد به عـَـرض است، که پیوستگی یك ذره به عنوان یك موجود بـه آفرینش دایمی آن بستگی دارد. اگـر خدا از آفریدن اَعراض باز ایستد، ذره از اینکه ذره باشد باز می‌ایستد. ذره دارای صفات جدا ناشدنی ایجابی یا سلبی است. این صفات به صورت جفتهای متعارض، همچون زندگی و مرگ، یا حرکت و سکون، وجود دارند و عملا دارای دوام نیستند. از این مقدمه دو حکم نتیجه می‌شود:

(I) هیچ چیز طبیعت و ماهیت پایدار ندارد.

(II) نظم واحدی در ذره‌ها وجود دارد، به این معنی که، آنچه ما آن را روح یا نفس می‌نامیم، یا مصفاترین نوع ماده است، یا تنها عرض است. من برانم که از لحاظ آفرینشِ پیوسته که اشعری می‌خواسته است آن‌را اثبات کند، جزئی ازحقیقت در حکم اول وجود دارد. پیش از این گفتم که به عقیدهٔ من روح قرآن، به‌صورت کلی، ضد تعلیمات یونانی است. اندیشهٔ اشعری را در ایـن باره همچون کـوشش اصیلی می‌بینم که به‌کار برده است تا، برپایهٔ یك اراده یا نیروی نهایی، نظریـه‌ای طرح‌ریزی کند که، با همهٔ نقصی که دارد، بسیار بیش ازفکر ارسطویی جهانِ ثابت با حقیقت قرآن سازگار است. وظیفهٔ علمای الاهی آیندهٔ جهان اسلام آن است که این نظریهٔ پژوهشی را از نو بسازند، ومیان آن و علم جدید، که ظاهـراً در همین جهت سیر می‌کند، تماس نزدیکتری بر قرار کنند. حکم در ایـن باره که «نفس» عرض است، معارض با مفهوم نظریهٔ خود ایشان است که پیوستگی وجـود ذرات را وابستهٔ به پیوستگی خلق اعراض در انها می‌دانند. آشکار است که حرکت بـدون زمان قابل تصور نیست. و چون زمان از حیات نفسانی برمی‌خیزد، حیات نفسانی

اساسیتر از حرکت است. اگر حیات نفسانی نباشد زمان نیست: و اگر زمان نباشد، حرکت نیست. به این ترتیب، آنچه اشاعره عرض می‌نامند، واقعاً جوابگوی پیوستگی ذره به صورت ذره است. ذره، دران هنگام که صفت وجود را می‌پذیرد، مکانیده می‌شود یا، بهتر بگوییم، مکانیده می‌نماید. چون به صورت مرحله‌ای از نیروی الاهی به‌آن نظرشود، اصولاروحانی‌است. «نفس» فعل محض‌است؛ بدن‌فعلی است که مرئی و بنابران قابل اندازه گیری شده است. درواقع اشاعره، به صورتی مبهم، دران زمان دور تصوری از مفهوم جدید نقطه‌ـلحظه[1] داشته‌اند، ولی از دریافت ماهیت واقعی ارتباط طرفینی میان نقطه و لحظه عاجز مانده بودند. از این دو مفهوم، لحظه بسیار اساسیتر است؛ ولی نقطه از لحظه انفکاك ناپذیر است، ازان جهت که صورت‌لازم برای‌تجلی‌آن است. نقطه شیء نیست، بلکه‌نوعی از نگریستن به لحظه است. مولوی در این شعر خود:

پیکر از ما هست شد نی ما ازو
باده از ما مست شد نی ما ازو

بسیار بیش از غزالی به روح اسلام نزدیك است. پس واقعیت، اصولاروحانی‌است. ولی،البته روح درجات دارد. درتاریخ اندیشهٔ اسلامی، فکر مراتب حقیقت در آثار شهاب‌الدین‌سهروردی مقتول آشکاراست. درازمنهٔ جدید، هگل[2] به مقیاس وسیعتری در این باره کار کرده، ودر این اواخر لوردهالدین فقید در کتابش، حکومت نسبیت[3]، که در نزدیکی مرگ خود انتشار داد، به این موضوع پرداخته است. پیش ازاین حقیقت و واقعیت نهایی‌را همچون یك «من» تصور کردم؛ و اکنون باید این را اضافه کنم که از من نهایی تنها من‌هایی صادرمی‌شوند. انرژی خلاق من نهایی، که در ان عمل و اندیشه یکی است، همچون واحدهایی ازمن عمل می کند. جهان،

۱ـ point_instant　　۲ـ Hegel, Ernst　　۳ـ Lord Haldane, *Reign of Relativity*

در تمام جزئیاتش، از ذرهٔ ماده گرفته تا حرکت آزاد اندیشه در من بشری، تجلیی از «من هستم بزرگ» است. هر ذره از انرژی الاهی، هر اندازه هم که در سلسلهٔ مراتب وجودپست باشد، یك من‌است. ولی در بیان وتجلی منی درجاتی وجود دارد. نغمهٔ منی در سراسر دستگاه نغمه‌های هستی سیر می کند و به تدریج بالاتر می‌رود تا درآدمی به کمال خود برسد. بــه همین جهت است که قرآن می گویــد که من نهایی از رگ گردن آدمی به او نزدیکتر است. به صدفی می‌مانیم که درجریان‌ابدی حیات الاهی زندگی و حرکت می کنیم و وجود خود را ازان داریم.

چون طرح ذریگری اشاعره، با توجه به بهترین سنتهای اندیشهٔ اسلامی، در معرض نقادی قرار گیرد، آن را به صورت یك تکثریگری روحانی[1] در می آورد که جزئیات آن باید توسط علمای آیندهٔ جهان اسلام مورد بحث و تحقیق قــرار گیرد. ممکن است این سؤال پیش آید که: آیا ذریگری قرار گاهی واقعی در انرژی‌خلاق خدا دارد، یاتنها ازان جهت که فهم ما محدود است به این صورت در نظرما جلوه گر می‌شود؟ ازدیدگاه علمی محض، نمی‌توانم بگویم که جواب نهایی به این سؤال‌چه خواهد بود. از لحاظ روانشناختی، یك چیز در نظر من‌قطعیت دارد. اگر بخواهیم سخن به دقت گفته باشیم ، بایــد بگوییــم که تنها آن چیز واقعی است که مستقیماً از واقعیت خود آگاهی دارد. درجهٔ واقعیت بادرجهٔ احساس منی تغییرمی کند. طبیعت من چنان است که، با وجود قابلیت پــاسخگویی آن به‌دیگر من‌ها، متمر کــز بر خویش است ، و یك مدار فردیت خاص دارد که همهٔ من‌های دیگر جز من خودش را ازان دور نگاه مــی‌دارد. واقعیت آن، به عنوان یك مــن، تنها در همین است. بنابراین، آدمی که در وی منی بــه کمال نسبی خــویش رسیده، جایگاه اصیلی در قلب انرژی خلاق الاهی اشغال می کند، و در نتیجه درجهٔ واقعیتی عالیتر ازدرجات

---

۱ - spiritual pluralism

اشیاء پیرامون خویش دارد: از میان همهٔ آفریده‌های خدا تنها او قابل آن است که آگاهانه در حیات خلاق سازندهٔ خویش شرکت جوید. من آدمی، که با نیروی تخیل کردن جهانی بهتر و به قالب ریختن آنچه که هست در آنچه باید باشد مجهز است، هوای آن دارد که، به نفع فردیت یگانه و جامع خویش، از همهٔ عوامل گوناگون محیطی که دران زندگی می کند، و در طول مسیر انجام وظیفهٔ بیپایان خویش با آنها رو به رو است، بهره برداری کند. ولی از شما خواهش می کنم که برای بحث کامل در این موضوع، تا آن زمان که از جاودانی و آزادی «من» سخن خواهیم گفت، صبر داشته باشید. در این فاصله می‌خواهم چند کلمه در بارهٔ زمان ذره‌ای، که گمان می کنم سستترین قسمت نظریهٔ اشاعره در آفرینش است، سخن بگویم. برای آنکه نظر معقولی در خصوص صفت ابدیت الاهی پیدا کنیم، توجه به این امر ضرورت دارد.

مسئلهٔ زمان پیوسته نظر متفکران و عرفای اسلامی را به خود جلب کرده‌است. ظاهراً جزئی از این توجه ازان جهت بوده است که ، بنابر گفتهٔ قرآن ، در پی‌هم آمدن شب و روز یکی از بزرگترین نشانه‌های خدا است ؛ وجزء دیگر برای آن است که حضرت پیغمبر (ص) ، در حدیثی که پیش ازاین ذکر آن گذشت ، خدارا با «دهر» یا زمان یکی دانسته است. به گفتهٔ محیی‌الدین بن‌العربی، «دهر» یکی‌از نامهای زیبای خدا است ، و رازی در تفسیر قرآن خود می گوید که یکی از پیران طریقت به او تعلیم کرده بود که ذکر «یادهر ، یادیهور ، یادیهار» را مکرر بگوید. شاید نظریهٔ اشاعره در بارهٔ زمان نخستین کوششی باشد که در تاریخ فکر اسلامی برای فهم فلسفی معنی زمان به‌کار رفته است . بنابر نظر اشاعره ، زمان عبارت از توالی «اکنونهای» مفرد است . از این‌نظر آشکارا چنان نتیجه می‌شود که میان هر دو «اکنون» مفرد، یادولحظهٔ زمان، لحظهٔ اشغال ناشده‌ای از زمان ، یعنی یك خلأ

زمانی وجود دارد. به دست آمدن این نتیجهٔ باطل ازان است که ایشان در تحقیقات خود کاملا از دیدگاه عینی و آفاقی نظر می کرده اند. از تاریخ فکر یونانی هیچ درس عبرتی نگرفته بودند تا بدانند که آنان نیز در ابتدا چنین نظری را پذیرفته و به هیچ نتیجه‌ای نرسیدند. در عصر خود ما نیوتون زمان را همچون چیزی وصف کرده است که «به‌خود و بنا بر طبع خود جریان یکنواخت دارد.» تشبیه ضمنی به جریان آب مندرج در این وصف نیز اعتراضهای جدی نسبت به تصور عینی و آفاقی نیوتون از زمان پیش می آورد. نمی‌توانیم بفهمیم که چگونه شیئی از غوطه خوردن در ایـن جریان متأثر می‌شود، و با چیزهایی که در جریان آن شرکت ندارند چه اختلافی دارد. و نیز اگر بخواهیم، به قیاس با جریان آب، در بارهٔ آغـاز و انجـام و مرزهای زمان تصوری به دست آوریم، این کار برای ما ممکن نمی‌شود. از ایـن گذشته، اگر جریان وحرکت یا «گذشت» آخرین کلمه در بارهٔ ماهیت زمان باشد، زمان دیگری لازم است تا با آن مدت حرکت زمان اول سنجیده شود، و زمان سومی برای سنجش زمان دوم لازم می‌شود، وهمچنین تا بینهایت. به ایـن ترتیب مفهوم زمان بدین صورت کاملا عینی را دشواریهایی محاصره می کنند. ولی باید ایـن را پذیرفت که ذهن عملی اعراب نمی‌توانست زمان را برسان یـونانیـان چیزی غیر واقعی تصور کند. و نیز نمی‌توان منکر این مطلب شد که، باوجود آنکه آلت حس خاصی برای دریافت زمان نداریم، نوعی از جریان است و از این لحاظ، جنبهٔ عینی اصیل یعنی سیمای ذره‌ای دارد. حقیقت این است که حکم علم جدید درست مانند حکم اشعریان است؛ چه اکتشافات جدید فیزیك در بارهٔ زمان مستلزم فرض ناپیوسته بودن ماده است. در اینجا مناسب است قسمتی از کتاب فلسفه وفیزیك[1] استاد رونجیر[2] را نقل کنم که چنین گفته است: «برخلاف ضرب‌المثل قدیمی «طبیعت جهش نمی کند»

۱ـ *Philosophy and Physics*

۲ـ Rongier

چنان می‌نماید که جهان با جهشهای ناگهانی تغییر پیدا می‌کند نه با تدریج غیر محسوس. هر دستگاه فیزیکی تنها قابل آن است که عدهٔ معینی از حالات داشته باشد. چون میان دو حالت مختلف و بلافاصله متوالی یکدیگر، جهان بیحرکت می‌ماند، زمان متوقف می‌شود، وچنان‌است که خود زمان نیز ناپیوسته است: یعنی اتوم زمان نیز وجود دارد.» ولی نکته‌ای که باید در نظر داشت این است که کوشش سازندهٔ اشاعره، مانند کوشش دانشمندان جدید، فاقد تحلیل روانشناختی است، و نتیجهٔ این نقص آن شده است که از دریافت سیمای ذهنی و انفسی زمان عاجز مانده‌اند. وبه‌علت‌همین‌عجز است که بنابر نظریهٔ ایشان دستگاههای اتومهای ماده و زمان از یکدیگر جدا می‌مانند و هیچ ارتباط اساسی میان آنها وجود ندارد. آشکار است که اگر به زمان از لحاظی کاملا عینی و آفاقی نظر کنیم، دشواریهای جدی پیش‌می‌آید؛چه مانمی‌توانیم‌زمان اتومی را در مورد خدا تطبیق کنیم، واو را همچون حیاتی در حال آفرینش تصور کنیم، و این کاری است که استاد الگزندر[1] در سخنرانیهای خود در بارهٔ زمان ومکان و خالق کرده‌است. علمای الاهی مسلمان متأخرتر کاملا متوجه این اشکال شده بودند. ملاجلال‌الدین دوانی در **رسالة الزوراء** خود، که تحقیقات جدیداستاد رویس را به‌خاطر می‌آورد، می گوید که اگرزمان را بُرهه و فاصله‌ای تصور کنیم که با آن تصور امکان ظاهرشدن حوادث همچون سلسلهٔ متحرکی میسر می‌شود، و این برهه را همچون واحدی در نظر بگیریم، آنگاه جز این نمی‌توانیم که زمان را حالت اصیلی از فعالیت الاهی وصف کنیم که همهٔ حالتهای متوالی آن فعالیت را فرامی گیرد. ولی ملا، بنابر رعایت جانب احتیاط ،این مطلب را هم بران گفته می‌افزاید که: نظر عمیقتری در ماهیت‌توالی، نسبیت آن را آشکار می‌سازد، و چنان می‌شود که این توالی در مورد خدا که همهٔ

1- Professor Alexander

حوادث برای او حالت حضور دارند ، محو می‌شود و به صورت یك فعل مفرد ادراك در می‌آید . عراقی شاعر صوفی نیز در ایـن مورد نظر مشابهی دارد . وی تنوعات نامحدود زمان را وابستهٔ به مراتب متغیر وجود می‌داند که میان مادیت و روحانیت محض قرار گرفته‌اند. زمان اجرام بزرگ که از گردش افلاك حاصل می‌شود، قابل تقسیم به گذشته و اکنون و آینده است؛ و طبیعت آن چنان است که تا روزی نگذرد روز پس ازان نخواهد آمد . زمان موجودات غیر مادی نیز رنـگ تسلسلی دارد ، ولی گذشت آن چنان است که یك سال از زمـان اجرام بـزرگ ، در مقـایسهٔ بـا زمان یك وجود غیر مادی ، یك روز بیش نیست. چون در سلسلهٔ موجـودات غیر مادی به تدریج بالاتر رویم ، به زمان الاهی می‌رسیم ، و آن زمـانی است که مطلقاً از صفت گذشتن آزاد است، و به همین جهت تقسیم و توالی و تغییر دران راه ندارد. برتر از ابدیت است؛ نه آغاز دارد و نه انجام. با یك فعل غیر قابل تقسیم ادراك، چشم خدا همهٔ دیدنیها را می‌بیند ، و گوش خدا همهٔ شنیدنیها را می‌شنود . قـدمت خدا از قدمت زمان نیست ، بلکه قدمت زمان از قدمت خدا است . چنین است کـه زمان الاهی در قرآن به تعبیر «ام‌الکتاب» یا مادر کتابها بیان شده است کـه دران تمام تاریخ ، آزاد از شبکهٔ توالی علّیّتی ، در یك «اکنون» فوق ابدی و احد جمع شده است. چنان می‌نماید که از میان علمای الاهی مسلمان ، فخرالدین رازی بیش از همه به مسئلهٔ زمان توجه دقیق کـرده است . وی در کتـاب «المباحث المشرقية» همهٔ نظریه‌های عصر خود را دربارهٔ زمان مورد بحث و تحقیق قـرار داده است . او نیز روشی‌عینی دارد و نتوانسته است به نتایج قطعی برسد. می گوید: «تا کنون نتوانسته‌ام دربارهٔ ماهیت زمان واقعاً چیزی کشف کنم؛ وغرض اصلی من از این کتاب آن‌است که هرچه را می‌شود له یا علیه هر نظریه گفت بیاورم، بی آنکه در بیان مطلب روح طرفداری از نظریه خاصی داشته بـاشم، و این امـری است که ازان، بالخاصه در

مورد مسئلهٔ زمان، اجتناب می‌ورزم.»

از بحثی که گذشت کاملا آشکار شد که نظر عینی محض به زمان داشتن، به صورتی جزئی برای فهم ماهیت زمان سودمند است. راه صحیح آن است که تجربهٔ خوداگاهانهٔ ما مورد تجزیه و تحلیل روانشناختی دقیق قرار گیرد تا ماهیت واقعی زمان آشکارتر شود. تفاوتی را که پیش از این میان دوسیمای «خود» قائل شدم و آن را به خود شناسا و خود فعال تقسیم کردم، به خاطر دارید. خود شناسا در دوام محض، یعنی در تغییر بدون توالی، زندگی می‌کند. حیات خود عبارت است از حرکت آن از شناسایی به فعالیت، و از درونبینی به تعقل، و از همین حرکت است که زمان اتومی متولد می‌شود. بنابراین، خصوصیت تجربهٔ خوداگاهانهٔ ما که مبدأ هر معرفت است، ما را به مفهومی رهبری می‌کند که تعارض میان ثبات و تغییر و میان زمان همچون یك کل اساسی و زمان اتومی را از میان بر می‌دارد. و چون، پس از آن، رهبری تجربهٔ خوداگاهانهٔ خویش را بپذیریم، وحیات «من» عالمگیر را به قیاس با «من» محدود درنظر بگیریم، زمان من نهایی همچون تغییر بدون توالی یعنی یك کل سازماندار و اساسی جلوه‌گر می‌شود که، به‌علت حرکت خلاق من، نمایش اتومی دارد. و مقصود میرداماد و ملاباقر، از اینکه گفته‌اند زمان با فعل آفرینشی متولد می‌شود که من مطلق نهایی بوسیلهٔ آن غنای نامحدود امکانات آفرینش از اندازه بیرون خویش را تحقق می‌بخشد و اندازه می‌گیرد، توجه به همین معنی بوده است. بنابراین، من، از یك طرف در ابدیت زندگی می‌کند، و مقصودم از ابدیت تغییر غیرتسلسلی است؛ از طرف دیگر، در زمان تسلسلی زندگی می‌کند، که آن را بصورتی اساسی وابستهٔ به ابدیت می‌دانم، بدان معنی که این زمان وسیلهٔ اندازه‌گیری و مقیاسی برای تغییر غیرتسلسی است. باتوجه به‌همین معنی است که آیهٔ قرآن قابل‌فهم می‌شود: «و توالی شب و روز از خدا است.» ولی در بارهٔ این

طرف دشوار مسئله در سخنرانی سابق به اندازهٔ کافی سخن گفته‌ام. اکنون وقت آن است که از این مطلب بگذریم و به بحث در بارهٔ معرفت و قدرت الاهی بپردازیم.

کلمهٔ معرفت، تا آنجا که به من محدود مربوط باشد، پیوسته به‌معنی معرفت بحثی یعنی به معنی فرایندی زمانی است که در اطراف یك «دیگر» واقعی دور می‌زند که به خود وجود دارد و با من داننده مواجه است. معرفت به این معنی، حتی اگر به معرفت و علم کلی و جهانشمول برسد، پیوسته نسبت به «دیگر» مواجه با آن جنبهٔ نسبی دارد، و بنابراین نمی‌تواند عنوان صفتی برای من مطلق نهایی پیدا کند که، از جهت اشتمال بر هرچه در عالم هست، تصور وی برصورت من محدود امکان ندارد. تنها در آن هنگام که به عمل آفرینش همچون حادثهٔ خاصی در تاریخ حیات خدا می‌نگریم است که جهان همچون یك «دیگر» مستقل جلوه گر می‌شود. از لحاظ من جهانشمول هیچ «دیگر»ی وجود ندارد. در وی اندیشه و عمل، و فعل دانستن و فعل آفریدن، همه یکی است. ممکن است چنین گفته شود که من، خواه متناهی خواه نامتناهی، بدون مواجه بودن با یك «نامن» غیرقابل تصور است، و اگر چیزی در خارج من مطلق نهایی وجود نداشته باشد، من مطلق به‌صورت یك من دریافتنی نخواهد بود. جواب این سخن آن است که نفی منطقی در تشکیل تصوری ایجابی که بایستی بر پایهٔ خصوصیت حقیقت و واقعیت، آن چنان که در تجربه آشکار است، بنا شود، هیچ سودی ندارد. نقادی تجربه این حقیقت و واقعیت نهایی را مانند حیاتی جلوه گر می‌سازد که توجیه عقلانی دارد، و از لحاظ تجربه‌ای که از زندگی داریم نمی‌تواند جز یك کل سازماندار وچون چیزی به هم پیوسته و دارای یك نقطهٔ مقایسهٔ مرکزی بوده باشد. چون خصوصیت زندگی چنین است، حیات نهایی مطلق را می‌توان همچون یك من تصور کرد بنابراین معرفت، به‌معنای معرفت بحثی را، هر اندازه هم که نامحدود باشد، نمی‌توان به‌منی نسبت داد که می‌داند و در عین حال زمینهٔ موضوع

معرفت یا شیء دانسته‌شده را می‌سازد. متأسفانه کمیت زبان در اینجا لنگ است. هیچ کلمه‌ای برای بیان آن نوع از علم و معرفت که خالق موضوع خویش نیز باشد، در اختیار نداریم. صورت بیانی دیگر علم الاهی «همه دانی»[1] است به معنای یك فعل ادراك مفرد غیر قابل تقسیم که خدا را بیواسطه از سراسر جریان تاریخ، همچون رشتهٔ پیوسته‌ای از حوادث خاص در یك «اکنون» ابدی آگاه می‌سازد. جلال‌الدین دوانی و عراقی و، در زمان ما استاد رویس، علم خدا را به‌این صورت تصور کرده‌اند. در این طرز تصور جزئی از حقیقت وجود دارد. ولی چنین دیدی مستلزم قبول جهانی بسته و آینده‌ای ثابت و تسلسلی از پیش معین شده و تغییر ناپذیر از حوادث خاص است که، همچون سرنوشتی متفوّق، تنها یك بار خط سیرهای فعالیت خلاق خدا را تعیین کرده‌است. درواقع، علم خدا که به آن همچون نوعی از همه دانی انفعالی نظر شود، چیزی بیش از خلأ لخت و بی اثر فیزیك دوران پیش از اینشتین نیست که، با نگاهداری اشیاء در کنار یکدیگر، شبه و حدتی به آنها می‌بخشد، و مانند نوعی آینه است که به صورت انفعالی جزئیات ساختمان از پیش‌پرداخته شدهٔ اشیاء را منعکس می‌کند که خودآگاهی محدود تنها به شکل جزئی و پاره پاره منعکس کنندهٔ آن است. علم‌الاهی باید همچون فعالیتی زنده تصور شود که در برابر آن اشیائی که نمایش وجود اصالتی دارند، به‌صورتی اساسی و سازماندار به‌یکدیگر وابسته‌اند. شك نیست که با تصور علم خدا به صورت نوعی از آینهٔ منعکس کننده، سبقت علم او را بر حوادث آینده نجات داده‌ایم، ولی با این کار آزادی خدا را به خطر انداخته‌ایم. آینده قطعاً در کل سازماندار حیات خلاق خدا از پیش‌وجود دارد، ولی همچون امکان بازی موجود است نه همچون سلسلهٔ ثابتی از حوادث که حدود آنها کاملا معین شده‌باشد. ذکر مثالی برای فهم آنچه در نظر دارم به ما مددمی کند.

---
omniscience_1

فرض کنید که ، همان گونه که گاهی در تاریخ اندیشه بشری اتفاق می‌افتد، فکر سودمندی باموارد استعمال فراوان درروشنی خوداگاهی شما طلوع کند. بلافاصله ازان فکر همچون یك کل معقّد و پیچیده‌ای آگاه می‌شوید؛ ولی اینکه عقل دربارهٔ آن فکر کار کند و به نتایج متعدد آن برسد ، امری است که‌زمان می‌خواهد . همهٔ امکانات آن فکر به صورت علم‌حضوری در ذهن شما وجود دارد. اگر امکان خاصی، در لحظهٔ معینی از زمان، به صورت عقلی برای شما ناشناخته مانده باشد، ازان جهت نیست که علم شما ناقص است ، بلکه ازان جهت است که‌هنوز امکانی برای شناخته شدن وجود ندارد . فکر ، با پیشرفت تجربه ، امکان موارد استعمال خود را آشکار می‌سازد . و گاه می‌شود که نسلی از متفکران می گذرند وهنوز امکانات به پایان نرسیده است. اگر به علم خدا همچون نوعی‌همه‌دانی انفعالی نظر کنیم،هرگز ممکن‌نیست که به تصور اندیشه‌خالقی برای جهان دسترس پیدا کنیم چون تاریخ را مانند عکسی از سلسلهٔ حوادث از پیش معین شده در نظر بگیریم که به تدریج آشکار می‌شود ، دیگر جایی برای تازگی و ابداع دران باقی نمی‌ماند. در نتیجه ، به‌کلمهٔ خلقت و آفرینش، که تنها وقتی برای ما معنایی دارد که قابلیت خویش را برای‌عملی ابتکاری در نظر بگیریم، هیچ معنایی نمی‌توانیم بدهیم . حق این است که همهٔ اختلافات متکلمان در بارهٔقضاوقدر ازاینجا پیداشده است که مسئله را به صورت نظری محض مورد بررسی قرار داده و هیچ توجهی به نیروی درونی زندگی که حقیقتی از تجربهٔ عملی است نداشته‌اند . شك‌نیست که ظهور من‌هایی باقدرت انجام اعمالی از پیش خود و بنابران غیر قابل پیشبینی ، ازلحاظی محدود کردن آزادی من جهانشمول است، ولی باید دانست که این محدودیتی نیست که از خارج تحمیل شده باشد . این محدودیت از آزادی خلاق خود اوتولد یافته که از این راه من‌های محدود راشریك حیات و قدرت و آزادی خویش قرار داده‌است.

ولی، ممکن است این پرسش پیس آید که: چگونه می‌توان محدودیت را با قدرت مطلقه یاهمه‌توانی[1] سازش داد؟ نباید از کلمهٔ محدودیت هراسی به خود راه دهیم. قرآن هیچ توجهی به‌کلیات مجرد ندارد. پیوسته نظر به اعیان وغیر مجردات دارد، و این همان چیزی است که به تازگی نظریهٔ نسبیت به فلسفه آموخته است که متوجه آن شود. هرفعالیتی، خواه آفرینشی، خواه جزان، نوعی از محدودیت است که بدون آن تصورخدا به عنوان یك من عامل عینی غیر ممکن است. قدرت نامحدود که به صورت مجرد تصور شود،چیزی جزقدرتی کور و هوسناك نیست که هیچ حدودی ندارد. قرآن تصوری آشکار ومعین دربارهٔ طبیعت دارد و آن را جهانی از نیروهای به‌یکدیگروابسته می‌داند. بنابراین، قدرت مطلقهٔ الاهی را ذاتاً وابستهٔ به حکمت مطلقهٔ الاهی می‌داند، و قدرت نامحدود خدا را چیزی نمی‌داند که با کارهای بیدلیل و برخاستهٔ از روی هوس تجلی کند، بلکه‌چیزی می‌داند که درکارهای تازه و منظم و بسامان جلوه گر می‌شود. درعین حال، قرآن خدا را چنان می‌داند که «نیکی همه به‌دست اواست»[قرآن،آل عمران،۲۶]. پس اگر مشیت الاهی که بنا برعقل توجیه پیدا می کند خیر باشد، مشکلی جدی پیش می‌آید. جریان تحول و تکامل، بدان صورت که با علم جدید آشکار شده است، همراه با رنج و بیعدالتی است. شك نیست که بیعدالتی تنها منحصر به انسان است، ولی درد و رنج تقریباً جنبهٔ جهانی دارد؛ گرچه این نیز یقینی است که آدمیان شدیدترین دردها و رنجها را به خاطر چیزی متحمل شده‌اند و هنوز هم متحمل می‌شوند که به گمانشان خیر همان است. به این ترتیب دو واقعیت شر اخلاقی و طبیعی در زندگی طبیعت به صورت برجسته‌ای جلوه گری می‌شود. نسبی بودن شر و وجود نیروهایی که تمایل به دگرگون کردن آن دارند، نمی‌تواند مایهٔ تسلیت خاطری برای ما باشد؛ چه با

۱ـ omnipotence

وجود این نسبی بـودن و دگـرگـون شدن ، چیزی دران هست کـه به صورتی وحشتناك جنبهٔ قطعیت دارد. پس چگونه ممکن است که میان نیکی و قدرت مطلقهٔ خدا باحجم عظیم بدیهایی که درآفریده‌های‌اووجود دارد، سازگاری برقرار کنیم؟ این مسئلهٔ دردناك واقعاً معمایی در خداپرستی شده است. هیچ‌یك از نـویسندگان معاصر بهتر از نومان[1] در کتابش، نامه‌ای در بارهٔ دین[2]، آن را بیان نکرده است. وی می گوید: «در بارهٔ جهان چنان معرفتی داریم که به ما می‌آموزد که خدایی قادر و نیرومند وجود دارد کـه مرگ و زندگـی را چنان توأم فرو می‌فرستد کـه سایه و روشنی بایکدیگر توأم است، و به ما ایمانی به رستگاری از طریق وحی می‌بخشد به اینکه همان خدا را«پدر»بدانیم. پیروی‌ازخدای جهان سبب پیداشدن اصول‌اخلاقی مبارزهٔ برای‌زندگی می‌شود، وپیروی از پدر عیسی مسیح اخلاقی بودن غمخواری برای دیگران را سبب می‌شود. و با اینهمه آنها دوخدا نیستند، بلکه خدای‌واحدند. ازطریقی یا از طریق دیگر، دستهای آنها درکارها دخالت می کند. چیزی که‌هست هیچ اخلاقی‌نمی‌تواند بگوید که‌این کیفیت در کجا و به چه صورت حادث می‌شود.»
در نظر براونینگ[3] خوشبین، سراسرجهان اراده است؛ در نظرشوپنهاور[4] بدبین‌جهان یك زمستان ابدی است کـه دران ارادهٔ کوری خود را به صورت انواع گوناگون چیزهای زنده جلوه گر می‌سازد که برظهور خود درمدت کوتاهی تأسف می‌خورند، و پس ازان برای همیشه ناپدید می‌شوند . مسئلهٔ مورد نزاع میان دو طـرز تصور خوشبینی و بدبینی، چیزی نیست که بتوانیم با وضع فعلی معرفت ما نسبت به جهان دربارهٔ آن تصمیمی بگیریم. سازمان عقلی ما چنان است که تنها می‌توانیم نظرهای جزئی‌وتدریجی نسبت به امور واشیاء پیدا کنیم. نمی‌توانیم تمام‌تأثیر نیروهای عظیم کیهانی را کـه مایهٔ خراب و دمار می‌شوند ، و در همان زمان حیات را نگاهداری

۱- Naumann ۲- *Briefe uber Religion* ۳- Browning ۴- Schopenhauer

می کنند و به آن گسترش می‌دهند ، فهم کنیم. آموزش قرآن، کــه به امکان حصول بهبود در رفتار آدمی و تحت ضبط درامدن نیروهای طبیعی به وسیلهٔ او معتقد است، نه مبتنی بر خوشبینی است و نه مبتنی بر بدبینی. این آموزش مبتنی بر بهتریگری[1] است، که معتقد به وجود جهان درحال نموّی است، و این امید رامی‌پرورد که آدمی بالاخره بر شرو بدی پیروز خواهد شد.

ولی در داستانی که به نام سقوط یا هبوط آدم معروف شده، راهنمای بهتری برای فهم‌دشواریهای ما وجود دارد. قرآن، هنگام بیان این داستان،قسمتی از رموز قدیمی را محفوظ نگــاه داشته ، ولــی مادهٔ آن را چنان تغییر داده است که بتواند معنی و مفهوم کاملا تازه‌ای به‌آن بدهد. روش قرآن در تغییر صورت دادن کلی یا جزئی به داستانها، بدان منظور که آنها را بااندیشه‌های جدید متناسب سازد، وازاین راه آنها را با روح زمان منطبق کند، نکتهٔ مهمی‌است که تقریباً پیوسته‌محققان‌مسلمان و نامسلمانِ دربارهٔ اسلام ازان غافل مانده‌اند. قرآن به ندرت از آوردن داستانها منظور تاریخی دارد؛ تقریباً همیشه هدف قرآن این است که به داستانهااهمیت‌کلی اخلاقی یا فلسفی بدهد. واین منظور رابا حذف کردن نام اشخاص و امکنه، که با دادن رنگ خاصی به داستان معنی و مفهوم‌آن را محدود می کنند، و نیز با حذف کردن جزئیاتی که به نوع دیگری از احساس بستگی دارد، عملی می کند . این شکل معاملهٔ با داستانها امر غیر رایجی نیست . در ادبیات غیر دینی رواج دارد . نمونه‌ای ازان داستان فاوست[2] است کـه بیان سحرآمیز گـوته به‌آن مفهوم کاملا تازه‌ای بخشیده‌است.

داستان سقوط آدم به‌اشکال گوناگون درادبیات جهان باستانی بیان شده‌است. البته تحدید حدود مراحل مختلف نموآن، و نشان دادن انگیزه‌های مختلف بشری

۱ـ meliorism
۲ـ Faust

که در تغییر شکل تدریجی آن مؤثر بوده‌اند، غیرممکن است. ولی چون خود را به روایات سامی این داستان محدود کنیم، بسیار محتمل است که این داستان ازان برخاسته باشد که انسان مایل بوده‌است که بدبختی بیپایانی را که از بودن در محیط زندگی نامساعدی فراهم‌شده، ومرگ و بیماری ازهرطرف کوششهای اورا برای حفظ خودعقیم کرده‌است، به‌صورتی برای خودتوجیه و تعبیر کند. چون تسلطی برنیروهای طبیعی نداشته، ناچار نظری بدبینانه بهزندگی‌داشتن کاملا مناسب‌حال‌او بوده‌است. چنین است که دریك کتیبهٔ باستانی بابلی از مار (رمز تولد و تناسل) و درخت وزن که سیبی (رمز بکارت) را به مردتقدیم می کند، سخن رفته است. معنی‌این داستان آشکاراست: سقوط انسان از یك حالت آمیخته به سعادت و نعمت نتیجهٔ عمل جنسی اصلی جفت بشری بوده است. روش قرآن در بیان‌این داستان وقتی‌آشکارتر می‌شود که‌آن را با طرز بیان درسفرآفرینش، تورات، مقایسه ومقابله کنیم. نقاط‌اختلاف برجستهٔ میان‌این دو کتاب، بی‌هیچ شبهه‌ای، غرض بیان قرآنی راآشکار می‌سازد.

۱ • درقرآن مار ودندهٔ آدم هردو از داستان حذف شده است. حذف مار از داستان آشکارا برای آن است که از این داستان رنگ تناسلی و نگرش بدبینانهٔ نسبت به زندگی که ازان نتیجه می‌شود، حذف شود. حذف قسمت دیگر به این منظور است که آدمی دران بیندیشد که قرآن نظر بیان تاریخی ندارد، و نمی‌خواهد، مانند کتاب عهدقدیم، این‌داستان را به عنوان دیباچه‌ای بر تاریخ پسران اسرائیل بیاورد. دران آیه‌های قرآن که از انسان همچون موجودی زنده سخن رفته، قرآن کلمهٔ «بشر» یا «انسان» راآورده است، وکلمهٔ «آدم» را مخصوص قابلیت وی برای خلافت یا جانشینی خدا بر زمین قرار داده است. علاوه براین، غرض قرآن با حذف نامهای‌آدم وحوا که در صورت توراتی آن‌آمده، کاملترآشکار می‌شود.

کلمهٔ آدم بیشتر برای یك مفهوم نگاهداشته و به‌کار برده شده تا برای نام فرد معینی ازافراد بشر. این طرز استعمال ازخود قرآن آشکار می‌شود و آیه‌ای که پس ازاین ترجمهٔ آن می آید نمونه‌ای ازان است:

«وشما را آفریدیم و به شما صورت بخشیدیم، وآنگاه به فرشتگان گفتیم که به‌آدم سجده کنید...»[قرآن،اعراف،۲۱]

۲ • قرآن این داستان را به دو قسمت متمایز تقسیم کرده است ـ یکی آنکه تنها به صورت «درخت» بیان شده، ودیگری آنکه به«درخت جاودانی»(شجرةالخلد) و«پادشاهیی که هرگز کهنه‌نمی‌شود»(ملك‌لایبلی) مربوط است. قسمت اول درسورهٔ هفتم[اعراف] وقسمت دوم در سورهٔ بیستم[طه] آمده است. بنابر گفتهٔ قرآن، آدم و جفتش، به‌وسوسهٔ شیطان، که وظیفه‌اش‌ایجاد شك درذهن آدمیان است، گمراه شدند و گول خوردند و از میوهٔ هردو درخت چشیدند، درصورتی که، بنا بر گفتهٔ تورات، آدم بلافاصله پس از نخستین نافرمانی از بهشت عدن بیرون رانده شد، و خدا در قسمت‌شرقی‌بهشت، فرشتگان وشمشیرشرر باری که برهرسو می گشت قرارداد تا راه را بر این درخت زندگی ببندند.

۳• تورات زمین را به علت نافرمانی آدم لعنت کرده است؛ قرآن زمین را «قرارگاه» (مستقر) و «منبع بهره‌برداری» (متاع) برای آدمی می‌شمارد که بایستی برای تملك آن نسبت به خدا سپاسگزار باشد. «شما را در زمین جایگزین ساختیم و برای شما دران روزیها آفریدیم؛چه کم سپاس می گزارید!» [قرآن، اعراف، ۱۰]. هیچ دلیلی نداریم که بنابران فرض کنیم که‌کلمهٔ «جنت» (باغ) که در این داستان آمده، به معنی فردوسی دور از دامنهٔ دید حواس است که آدم ازان بر زمین سقوط کرده باشد. بنابر گفتهٔ قرآن، انسان بر روی زمین بیگانه نیست. «وازان [زمین]

شما را آفریدیم.» [قرآن، طه، ۵۵]. «جنت» که در این داستان به آن اشاره شده، نمی‌تواند جایگاه جاودانی پرهیزگاران بوده باشد. «جنت» در قرآن به صورت مکانی توصیف شده است که مؤمنان «دران جامی میان خود رد و بدل می کنند که نه لغوی را سبب می‌شود و نه گناهی را.» [قرآن، طور، ۲۳] . در جای دیگر همچون مکانی توصیف شده است که دران «نه بیهوشی و مستی [به مؤمنان] می‌رسد و نه ایشان را ازان بیرون می کنند.» [قرآن، صافات، ۴۷]. ولی در جنتی که در داستان سقوط آدم آمده، نخستین حادثه‌ای که صورت گرفته یك نافرمانی است که نتیجهٔ آن بیرون رانده شدن آدم بوده است. حقیقت این است که قرآن خود معنی این کلمه را، به آن صورت که در بیان داستان آمده، آشکار کرده است. در قسمت دوم داستان، جنت و باغ به صورت مکانی وصف شده که «دران نه گرسنگی است و نه‌برهنگی، و نه تشنگی است و نه‌آزار از گرما.» [قرآن، طه، ۱۱۹-۱۱۸]. بنابراین، من برانم که «جنت» در بیان قرآنی نمایندهٔ صورت ابتدایی حالتی است که دران انسان با آنچه وی را احاطه کرده ارتباطی ندارد، و درنتیجه گزش و سوزش‌حاصل از خار نیازمندیهای بشری را احساس نمی کند که تنها پیدا شدن آنها نشانهٔ آغاز تمدن و فرهنگ بشری است.

به این‌ترتیب معلوم می‌شود که داستان قرآنی سقوط هیچ ارتباطی با نخستین ظهور انسان بر این سیاره ندارد. غرض آن بیشتر نشان دادن ترقی مقام بشریت است از حالت بدوی شهوات غریزی به حالت تملك آگاهانهٔ یك «خود» آزادی که می‌تواند شك کند و نافرمانی ورزد. این سقوط هرگز معنی فساد و سقوط اخلاقی ندارد؛ انتقال آدمیزاد است از حال آگاهی ساده به نخستین شعلهٔ خود‌آگاهی، و نوعی از بیدار شدن از خواب طبیعت است که با تکانی از علیت شخصی در وجود کسی صورت می گیرد. قرآن به زمین همچون سیاستگاهی نمی‌نگرد که

دران بشریتی، بنا بر نهادْ بدوشریر، به‌خاطر نخستین گناهکاری زندانی شده باشد. نخستین عمل نافرمانی بشر نخستین عمل انتخاب آزاد او نیز بود؛ و به همین‌جهت است که، به مدلول قرآن، نخستین تجاوز از حدِ آدمی بخشیده شد. دیگر نیك بودن چیزی نیست که به اجبار حاصل شده باشد؛ تسلیم آزاد خود است به کمال اخلاقی، و از همکاری آزادانهٔ من های آزاد نتیجه می‌شود. موجودی که‌حرکاتش همه چون ماشینی معین شده باشد، نمی‌تواند نیکی به بار آورد. بنابراین آزادی شرط نیکی و خوبی است. ولی روا داشتن اینکه خودی آشکار شود که پس از مطالعهٔ چند راه عمل که در برابر وی موجود است قدرت انتخاب یکی از راهها را داشته باشد، واقعاً اقدام به کار پر مخاطره‌ای است؛ چه آزادی انتخاب نیکی‌خود مستلزم آن است که آزادی انتخابِ آنچه در مقابل نیکی است نیز موجود باشد. اینکه خدای متعال به چنین کار خطیری پرداخته، خود نشانهٔ آن است که‌بهانسان اعتماد فراوان داشته است؛ اکنون نوبهٔ انسان است که این اعتماد را به ثبوت برساند. شاید تنها چنین اقدام خطیری آزمودن و توسعه بخشیدن امکانات موجودی را امکانپذیر ساخته است که «به بهترین صورت آفریده وسپس به فرودترین‌فرودها بازگردانده شده است.» [قرآن، تین، ۵]. چنانکه قرآن می گوید: «و برای آزمایش شما را به خیر و شر محك می‌زنیم...» [قرآن، انبیاء، ۳۵]. بنابراین، خیر و شر، با آنکه معارض یکدیگرند، در ضمن یك کل قرار می گیرند. چیزی به عنوان یك امر و واقعیت منفرد و جدا شده وجود ندارد؛ چه واقعیتها کلهای تنظیم یافته‌ای هستند که اجزاء آنها را باید از طریق ارجاع به یکدیگر باز شناخت. قضاوت منطقی تنها ازان جهت اجزا و عناصر را از هم جدا می کند که وابستگی آنها را به یکدیگر آشکار سازد.

از این گذشته، طبیعتِ خود چنان است که خویشتن را چون یك خود نگاه

می‌دارد. به‌این منظور به‌جستجوی معرفت و تولید مثل وقدرت می‌پردازد، یا به‌تعبیر قرآنی در صدد دست یافتن به«پادشاهیی که هرگز کهنه‌نمی‌شود» بر می‌آید. قسمت اول داستان در قرآن تمایل دست یافتن انسان را به معرفت نشان می‌دهد، وقسمت دوم اشاره است به‌آرزوی وی برای تکثیر و تولید مثل و دست یافتن به قدرت. در موردقسمت‌اول داستان لازم‌است به دو امر اشاره شود. نخست‌اینکه داستان بلافاصله پس از آیاتی آمده است که درانها رجحان آدمی برفرشتگان در یاد داشتن و باز گو کردن اسامی چیزها توصیف شده است. هدف این آیات، همان گــونه که پیش از این اشاره کردم، آن است که خصوصیت تصوری معرفت بشری را آشکار سازد. دوم اینکه مادام بالواتسکی[1]، که اطلاعات قابل توجهی در بارهٔ‌رمزیگری[2] باستانی‌داشته، در کتاب خود، عقیدهٔ سرّی[3]، گفته است کــه درخت، در نظر پیشینیان، رمزی مخفی برای معرفت اسراری و جادویی بوده است. آدم ازان جهت از چشیدن میوهٔ این درخت ممنوع بود که محدودیت‌وی به عنوان یك خود، ومجهز بودن وی به‌حواس و ملکات عقلی، هماهنگ با نوع مخالفی از معرفت بوده است، یعنی آن نــوع از معرفت که مستلزم افزار مشاهده و تجربهٔ با شکیبایی است و تنها از طـریق تجمع تدریجی حاصل می‌شود. ولـی شیطان درآدم وسوسه کــرد تا از میوهٔ درخت ممنوع معرفت اسراری بخورد، و تسلیم آدم به ایــن وسوسه ازان جهت نبود که از لحاظ اصل و عنصر بد بود، بلکه از ان جهت که «عجول» آفریده شده بود، خواست تا از راه کوتاهتری به معرفت دست یابد. تنها راه برای اصلاح این تمایل‌آن بـود که در محیطی جای داده شود که، با وجود همراه بودن با رنج، بـرای تجلی و به‌کار افتادن استعدادهای عقلی او مناسبتر باشد. بنابراین، قرار دادن‌آدم در محیطی که از لحاظ مادی بـا درد و رنج همراه باشد، بــه قصد مجازات او نبوده است؛ بیشتر

Balvatski _ ۱ symbolism _ ۲ *Secret Doctrine* _ ۳

برای آن بوده است که نقشهٔ شیطان باطل شود که، ازروی دشمنی با انسان، مزورانه کوشیده بود تا او را نسبت به شادیـی که از نمو دایمی و گسترش و تکثیر حاصل می‌شود، نادان نگاه‌دارد. ولی زندگی‌یك من محدود درمحیطی که موانعی در برابر او فراهم می‌کند، وابستهٔ به گسترش دایمی دامنهٔ معرفتی است که بر تجربهٔ عملی بناشده باشد. و تجربهٔ یك من محدود، که در برابر وی راه چندین امکان گشوده است، تنها از طریق آزمودن و خطا کردن و دوباره آزمودن گسترش پیدا می کند. بنا براین، خطا که ممکن است آن را چون نوعی شر عقلی توصیف کنند، خود در ساختن تجربه عاملی ضروری خواهد بود.

قسمت دوم داستان قرآنی بدین صورت‌است:

«پس شیطان در او وسوسه‌کرد؛ گفت : ای‌آدم ، آیا [خواهی‌که]ترا به درخت جاودانی و پادشاهیی که کهنه نمی‌شود راهنمایـی‌کنم؟ پس [آدم و حـوا] ازان خوردند و عورتهاشان بر ایشان آشکار گشت ؛ و به آن پرداختندکه خـود را بـا برگهای [درختان] باغ بپوشانند؛ وآدم نافرمانی پرودگار خودکرد واز راه به بیراهه افتاد؛ سپس پروردگارش اورا برگزید و براو ببخشود وراهنماییش کرد.» [قرآن ، طه ، ۲۲ - ۱۲۰].

در اینجـا ، انـدیشهٔ اصلـی ، بیان میل مقـاومت ناپذیر حیـات است به تسلطی که دوام داشته باشد، و برای داشتن یك عمل و مأموریت بیپایان به عنوان فـردی مشخص ومعین . حال که موجودی موقتی است، و بیم ازان دارد که با مرگ عمل وی به نهایت برسد ، تنها راهی که در برابر وی باز است این است کـه از طریق تولید مثل و تکثیرِ خود نوعی از جاودانی دسته‌جمعی پیدا کند. خوردن میوهٔ ممنوع درخت جاودانی توسل حیات است به تکثیر از راه توالد و تناسل که بدان وسیله مانع فنا و خاموشی کلی خویش شود . چنان است که گویی حیات به مرگ می‌گویـد:«اگر یك نسل از موجودات زنده را براندازی، من نسلی دیگر تولـید

خواهم کرد.» قرآن رمزیگری تناسلی هنر قدیم را طرد می کند، ولی فکر عمل جنسی نخستین را با پیدایش حس شرمساری نشان می‌دهد که در آدم پیدا شد و با پریشانی به‌پوشاندن تن برهنهٔ خویش پرداخت. زنده بودن مالك حدودی معین بودن و فردیّت عینی ومشخص داشتن‌است. در همین فردیت عینی متجلی شدهٔ به صورت انواع بیشمار صور زنده است که من‌نهایی ثروت بیپایان وجود خویش را آشکار می‌سازد. ولی، طلوع و تکثیر فردیتهایی که هریك چشم به ظهور و تجلی امکانات خویش دارد، و خواستار دست یافتن به‌قدرت و تسلط است، ناگزیر جنگ و کشمکش هولناك اعصار راهمراه دارد. قرآن می گوید: «همه ازان[باغ] فرودایید و بعضی دشمن بعضی دیگر باشید.» [قرآن، طه، ۱۲۳] این کشمکش فردیتهای متقابل، همان‌رنج جهانی‌است که هم مایهٔ روشنی دورهٔ موقتی زندگی می‌شود و هم آن را تاریك می کند. در مورد انسان که فردیت ژرفتر می‌شود و به صورت شخصیت در می آید، و امکاناتی برای بیعدالتی فراهم می‌آورد، غمنامهٔ زندگی معنای‌حادتری پیدا می کند. ولی قبول خودی[1] به عنوان‌صورتی‌اززندگی، مستلزم قبول همهٔ نقصهایی است که ازمحدودیّت خودی‌حاصل‌می‌شود. قرآن انسان را چنان‌معرفی می کند که به ضرر خود بار شخصیتی را که‌آسمانها و زمین و کوهها از کشیدن آن سر باز زده بودند، بردوش کشیده است.

> «ما امانت را بر آسمانها و زمین و کوهها عرضه داشتیم، که از بردن آن سرباز زدند و ازان ترسیدند،وانسان‌آن را برداشت ،که او بسیار ستمگرو نادان‌است.» [قرآن، احزاب، ۷۲].

پس، آیا باید به امانت شخصیت، با همهٔ رنجهایی که با آن همراه است، آری بگوییم یانه؟ انسانیت درست، بنابر گفتهٔ قرآن، عبارت است‌از «صبر در پریشانی‌و

---

۱ ـ self_hood

رنجوری) [قرآن، بقره، ۱۷۷].ولی در مرحلهٔ کنونی خودی، نمی‌توانیم تمام‌اهمیت نظمی را که نیروی رانندهٔ رنج باخود همراه می‌آورد فهم کنیم. شاید «خود» را در برابر انحلال و از هم گسیختگی احتمالی سخت و محکم می‌کند. ولی با طرح سؤال فوق از حدود اندیشهٔ محض خارج شده‌ایم. این همان نقطه است که ایمان به پیروزی نهایی خیر به عنوان نظریه‌ای دینی طلوع می‌کند. «... وخدا بر کارخود غالب است، ولی بیشترین مردمان نمی‌دانند.» [قرآن، یوسف، ۲۱].

تاکنون برای شما توضیح دادم که چگونه ممکن‌است تصور اسلامیِ خدا به صورت فلسفی‌تأیید شود. ولی، چنانکه پیش از این اشاره کردم، دامنهٔ پرواز دینی برترو بالاترازدامنهٔ پروازفلسفی‌است. دین تنها با تصور راضی‌نمی‌شود؛ در صددآن است که به‌معرفت اصیلتری دست یابد وبا مطلوب خویش اتحاد بیشتری پیدا کند. عاملی که به‌وسیلهٔ آن این اجتماع و اتحاد صورت می‌گیرد، عمل عبادت یا نیایش است که به‌نورانیت نفسانی‌می‌انجامد.ولی عمل عبادت‌بر درجات‌مختلفِ خوداگاهی به اشکال مختلف تأثیر می‌کند. در مورد خوداگاهی پیغمبرانه، بیشتر جنبهٔ خلاقیت دارد، یعنی جهان اخلاقی تازه‌ای ایجاد می‌کند که دران پیغمبر وحیهایی‌را که‌به وی می‌رسد بامحکهای عملی می‌آزماید. در سخنرانی دیگری که در بارهٔ معنی فرهنگ اسلامی خواهم کرد، دراین باره بیشتر سخن خواهم گفت. در خوداگاهی باطنی و عارفانه، عبادت بیشتر جنبهٔ ادراکی دارد، و من خواهم کوشید تا از همین لحاظ ادراکی معنی نیایش را آشکار کنم. و این طرز نگرش از لحاظ انگیزهٔ نهایی نیایش کاملا قابل اثبات است. توجّه شما را به فقرهٔ ذیل از کتاب روانشناس بزرگ امریکایی، استاد ویلیم جیمز، جلب می‌کنم:

«چنان محتمل به‌نظر می‌رسد که، باهمهٔ مخالفتهای علم، افراد بشر تا پایان زمان به نماز و نیایش ادامه دهند، مگر آنکه طبیعت عقلی و فکری چنان تغییری پیدا

کند که هیچ یك از دانسته‌های ما نتواند ما را به قبول آن رهبری کند. انگیزهٔ نیایش نتیجهٔ ضروری این امر است که، در عین آنکه درونیترین قسمت از خود-های اختباری وعملی هر کس خودی از نوع اجتماعی است، با وجود این مصاحب کامل خویش را تنها در جهان اندیشه می‌تواند پیداکند ... اغلب مردم، خواه به صورت پیوسته خواه تصادفی، در دل خود به‌آن رجوع میکنند. حقیرترین فرد بر روی زمین بااین توجه‌عالی خودرا واقعی‌و باارزش احساس‌می‌کند. از طرف‌دیگر، برای اغلب ما مردم، جهانی بدون داشتن چنین پناه‌گاه درونی، که هنگام ناتوانی وسلب شدن خود اجتماعی به آن روکنیم، جز پرتگاهی هراسناك چیزی نخواهد بود. ازان جهت گفتم «برای اغلب ما مردم» که احتمال داردکه مردمان از لحاظ درجهٔ تأثیر پذیری از احساس یك ناظر درونی در وجودشان با یکدیگر اختلاف داشته باشند. برای بعضی از مردم، بیش از بعضی دیگر، این توجه اساسیترین قسمت خوداگاهی را تشکیل می‌دهد. آنان که بیشترچنین هستند، محتملا دینیترین مردمانند. ولی اطمینان دارم‌که حتی‌آن‌کسان هم‌که می‌گویند که بکلی فاقد آنند، خود را فریب می‌دهند،و حقیقتاً تاحدی دیندارند.»

به این ترتیب می‌بینید که، چون از جنبهٔ روانشناختی سخن گفته شود، نیایش در اصل خود جنبهٔ غریزی دارد. عمل نیایش به قصد دست یافتن به معرفت، به‌تفکر شباهت دارد. ولی نیایش، در عالیترین صورت خود، بیشتر و برتر از تفکر مجرد است. آن نیز مانند تفکر یك فرایند مشاهدهٔ درونی یا مراقبه[1] است، ولی فرایند-های مراقبه‌ای در نیایش به یکدیگر نزدیکتر می‌شوند ونیرویی پیدا می‌کنند که بر اندیشهٔ محض ناشناخته است. در عمل تفکر، ذهن حقیقت و واقعیت را مشاهده و دنبال می‌کند؛ در نیایش از وظیفهٔ جستجوی کلیتی که گام آهسته کرده است دست بر می‌دارد و از اندیشه برتر و بالاتر می‌رود وخود حقیقت و واقعیت را تسخیر می‌کند تا آگاهانه در زندگی آن شرکت جوید. در این گفته هیچ امرسرّی ومعمایی وجودندارد. نیایش، به‌عنوان وسیلهٔ اشراق نفسانی، عملی حیاتی ومتعارفی است که به وسیلهٔ آن جزیرهٔ کوچك شخصیت ما وضع خودرا در کل بزرگتری از

1- assimilation

حیات اکتشاف می کند. چنان‌مپندارید که من از تلقین به نفس سخن می گویم. تلقین به نفس هیچ ارتباطی با گشوده شدن سرچشمه‌های زندگی، که در اعماق من بشری قرار گرفته است، ندارد. تلقین، بر خلافِ اشراق نفسانی که با شکل دادن به شخصیت بشری نیروهای تازه‌ای به‌آن می‌بخشد، هیچ‌آثار حیاتی از پی خود بر جای نمی گذارد. و نیز از بعضی‌ازراههای اسراری و خاص معرفت سخن نمی گویم. همهٔ غرض من‌آن است که توجه شما را به آن تجربهٔ واقعی بشری جلب کنم که تاریخی درپی و آینده‌ای در پیش دارد. تصوّف، بدون شك، نواحی تازه‌ای ازخود را بامطالعهٔ خاصی‌دراین تجربه آشکارساخته‌است. ادبیات‌آن اشراقی و نوربخش‌است؛ ولی مصطلحات آن که از صورتهای فکری متافیزیك مندرس‌شده شکل گرفته، بیشتر اثر کشنده‌ای در فکر جدید دارد. درپی یافتن عدم بینامی، بدان گونه که از تصوف نوافلاطونی مسیحی یا مسلمان برمی‌آید، افتادن، نمی‌تواند روحیهٔ زمان حاضررا راضی‌نگاه دارد که باعادت به‌تفکرعینی خواستار تجربهٔ عینی زنده‌ای در بارهٔ خدا است. و تاریخ نشان می‌دهد که آن وضع وحال فکری که در عمل عبادت تجسم پیدا می کند، شرط لازمی برای چنین تجربه است. حقیقت این است که به نیایش باید همچون عاملی نظر شود که مکمل ضروری برای فعالیت عقلی شخصی است که طبیعت را مشاهده می کند. مشاهدهٔ علمی طبیعت ما را در تماس نزدیك بارفتار حقیقت و واقعیت نگاه می‌دارد، و به‌این ترتیب‌ادراك درونی مارا برای رؤیت عمیقتری ازان تیز می کند. در اینجا نمی‌توانم ازآوردن اشعاری از رومی خودداری کنم که دران‌جستجوی صوفی را برای رسیدن به‌حقیقت وصف کرده است:

دفتر صوفی‌سواد و حرف نیست جز دل اسپید مثل برف نیست

زاد دانشمند، آثار قلم — زاد صوفی چیست؟ آثار قدم
همچو صیادی سوی اشکار شد — گام آهو دید و بر آثار شد
چند گامش گام آهودرخور است — بعد ازان‌خود ناف آهورهبر است
راه رفتن یك نفس بر بوی ناف — خوشتر ازصدمنزل گام‌و طواف

حقیقت این است که هرجستجوی‌معرفتی اساساً نوعی از نیایش است. آنکه عالمانه به مشاهدهٔ طبیعت می‌پردازد، همچون صوفیی‌است که درنیایش خواستار دست‌یافتن به حقیقت است. گرچه درحال حاضر تنها بر اثر جای پای آهوی مشك می‌رود، و به این‌ترتیب روش‌جستجوی وی محدودتر است، عطش وی برای معرفت بالاخره او را به نقطه‌ای خواهد رسانید که دران نقطه بوی نافهٔ آهو بهتر از اثر پا وی را رهبری خواهد کرد. تنها همین است که بر قدرت وی بر طبیعت می‌افزاید و آن رؤیت کل بیپایان را بهرهٔ او می‌سازد که فلسفه آن را می‌جوید ولی نمی‌یابد. بینش بدون قدرت، تعالی‌اخلاقی می‌آورد، ولی‌نمی‌تواند یك‌فرهنگ پاینده‌بسازد. قدرت بدون بینش و بصیرت تمایل آن دارد که مخرّب وغیر انسانی شود. برای گسترش و ترقی انسانیت لازم است که هردوی آنها با یکدیگر ترکیب شوند.

ولی، غرض‌از نیایش‌وقتی‌بهترحاصل می‌شود که عمل‌نیایش‌حالت دسته‌جمعی داشته باشد. روح هر نیایش واقعی اجتماعی است. حتی راهب هم ازاجتماع آدمیان دست می‌کشد، به این امید که در صومعهٔ دورافتادهٔ خود با خدا همراه شود. اجتماع دینی عبارت از مجموعه‌ای از افراد بشر است که، به انگیزش خواست واحدی، همهٔ آنان در بارهٔ یك موضوع به‌خود تمرکز می‌دهند و خودهای‌درونی خویش را باز می‌گذارند تا انگیزهٔ واحدی دران تأثیر کند. این خود یك حقیقت روانشناختی‌است که‌اجتماع قدرت متعارفی‌ادراك انسانها را زیادتر می‌کندوعواطف

را عمیقتر می‌سازد، و به ارادهٔ هرفرد چنان نیرویی می‌بخشد که در انزوای فردیت وی بر او ناشناخته بوده است. چون به نیایش همچون نمودی روانشناختی نظر شود، باید گفت که هنوز یکی از اسرار است؛ چه روانشناسی تاکنون قوانین‌مربوط به افزایش و ترقی حساسیت بشری را در حالت تجمع افراد در کنار یکدیگر اکتشاف نکرده‌است. ولی‌در اسلام این دسته جمعی بودن اشراق نفسانی از طریق نماز جماعت، خود نکتهٔ خاص جالب توجهی‌است. چون از نمازهای جماعت‌روزانه بگذریم، و به مناسکی که سالانه بر گرد خانهٔ کعبه انجام می گیرد توجه کنیم، به آسانی آشکار می‌شود که‌چگونه سازمان عبادت اسلامی به تدریج دامنهٔ اجتماع بشری را توسعه می‌دهد.

پس، نیایش، خواه فردی باشد خواه اجتماعی، تجلی اشتیاق درونی است برای دریافت جوابی درسکوت هراسناك جهان. فرایند منحصر به فرد اکتشافی است که به‌وسیلهٔ‌آن‌من جوینده، درهمان لحظه که نفی‌خودی خویشتن رامی کند، به اثبات وجود خویش می‌رسد، و به این ترتیب ارزش حقانیت وجود خویش را به‌عنوان عامل بالنده‌ای در حیات جهان اکتشاف می کند. شکل عبادت در اسلام، که با روانشناسی حالت ذهنی در نیایش موافقت‌کامل دارد، نمایندهٔ نفی و اثبات هردوهست. ولی قرآن، با توجه به این امر که از تجربهٔ نوع بشرحاصل‌آمده و معلوم شده است که نیایش، به‌عنوان عملی درونی، به صورتهای گوناگون تجلّی خارجی پیدامی کند، چنین می گوید:

«برای هرقومی راه عبادتی قرار دادیم‌که بران راه می‌روند، پس‌نبایدکه در این کار باتوستیزه کنند، وتومردم رابه‌پروردگارت بخوان[وبدان]که بر راه راستی. و اگر باتوستیزه‌کنند، بگوکه خدا داناتر است‌به آنچه می‌کنید. خدا در روز قیامت در بارهٔ آنچه بایکدیگر اختلاف می‌کردید داوری خواهدکرد.»
[قرآن، حج، ۶۹ — ۶۶].

صورت عبادت نباید سبب اختلاف و نزاع شود. اینکه روی خودرا به کدام سو کنید، نسبت به روح نیایش جنبهٔ اساسی ندارد. قرآن با کمال وضوح در این باره چنین می گوید:

«خاور و باختر ازان خدا است، پس به هرجاکه روکنید وجه‌خداهمانجاست...» [قرآن، بقرة، ۱۱۵].

«نیکی‌آن نیست که روهای خود را به خاور و باختر کنید، بلکه نیکوکارکسی‌است که به خدا و روز باز پسین و فرشتگان وکتاب وپیغمبران ایمان‌آورد، و به‌خاطر دوستی خدا مال خویش را به خویشاوندان و یتیمان و درویشان و واماندگان در راه و خواهندگان وگرفتاران بخشد، و نماز به پای دارد، و زکات دهد، وآن کسان [نیکوکارند] که به پیمان خویش‌که بسته‌اند وفا می‌کنند و در پریشانی و رنجوری وسختی‌بردبارند: اینان آن کسانندکه راست گفته‌اندواینان‌پرهیزگارانند.» [قران، بقرة، ۱۷۷].

ولی نباید از این امر مهم غافل بمانیم که وضع بدن خود عامل مؤثری در تعیین وضع فکر وذهن‌است. انتخاب جهت واحدی دراسلام برای‌نماز، برای‌آن است که وحدت احساسی میان جماعت نمازگزاران حاصل شود، و شکل‌کلی نماز وعبادت چنان است که احساس مقام یا برتری نژادی را در میان عبادت‌کنندگان برمی - اندازد، و روح تساوی اجتماعی را به جای‌آن می‌نشاند و تقویت می‌کند. تصور کنید که اگرچنان شود که درزمان‌ما برهمنان اشرافمنش‌جنوب هندوستان،روزانه برای نمازشانه به شانه در کنار نجسها در یك صف بایستند، چه انقلاب روحی عظیمی حاصل خواهد شد! از یگانگی من جهانشمولی که همهٔ من‌ها راآفریده و نگاهداری می کند، وحدت اساسی نوع بشر نتیجه می‌شود. تقسیم نوع بشر به نژادها و ملتها وقبیله‌ها، بنا به گفتهٔ قرآن، تنها برای شناختن وشناخته شدن‌است. صورت اجتماعی نماز در اسلام، گذشته از جنبهٔ ادراکی و معرفتی‌آن، برای این است که وحدت اساسی نوع بشر، با ویران شدن سدّ و بندهایی که میان انسانی‌و انسان دیگر موجود است، به صورت‌حقیقتی از زندگی پدیدار شود وپایدار بماند.

IV

من بشری ـ آزادی و جاودانی آن

قرآن، با روش ساده و نیرومند خود، دربارهٔ فردیّت و یگانه بودن انسان تأکید فراون می کند، و چنان تصور می کنم که دربارهٔ سرنوشت او به عنوان واحدی از زندگی نظری قطعی دارد. نتیجهٔ همین گونه نظر داشتن به فردیت یگانهٔ انسان است که قرآن برای یك فرد غیر ممکن می‌داند که باردیگری را بکشد، وتنهاخود اورا مستحق پاداش کاری که کرده است می‌داند، و بنابراین اندیشهٔ فدا شدن‌فردی را برای بخشایش گناهان دیگران طرد می کند. سه مسئله کاملا از قرآن آشکار می‌شود.

(۱) اینکه انسان برگزیدهٔ خدا است:

«و سپس پروردگارش او [آدم] را برگزید، و بر او ببخشود و راهناماییش‌کرد.» [قرآن، طه، ۱۲۱].

(۲) اینکه انسان، باهمهٔ عیبها ونقصهایی که دارد، به مقام خلافت وجانشینی خدا بر زمین انتخاب شده است:

«و چون پروردگارت گفت که می‌خواهم خلیفه‌ای در زمین قرار دهم،[فرشتگان] گفتند: آیا می‌خواهی کسی را دران قرار دهی‌که در زمین تباهی‌کندو خونها بریزد، و حال‌آنکه ما به ستایش توتسبیح می‌کنیم و به پاکیت می‌ستاییم؟ [خدا]

گفت: من چیزی می‌دانم که شما نمی‌دانید.» [قرآن، بقره، ۲۹]
«واو است آنکه شما را خلفا وجانشینان [خود]در زمین ساخت، وپایهٔ بعضی را بر بعضی دیگر برتری نهاد، تا باآنچه به شما بخشیده است شما را بیازماید ...»
[قرآن، انعام، ۱۶۵].

(۳) اینکه انسان امانتدار یک شخصیّت آزادی است که به ضرر خودآن را پذیرفته است:

«ما [بار] امانت را برآسمانها و زمین وکوهها عرضه داشتیم، ولی از بردن‌آن‌سر باز زدند و ازان ترسیدند، و انسان‌آن بار را کشیدکه بسیار ستمگرونادان بود.»
[قرآن، احزاب، ۷۲].

با این همه مایهٔ تعجب است که‌یگانگی خوداگاهی بشری که مرکز شخصیّت‌انسان را تشکیل می‌دهد، هرگز در تاریخ فکر اسلامی به صورت واقعی مورد توجّه قرار نگرفته است. متکلّمان روح را نوع لطیفی ازماده یا تنها عَـرَضی تصوّر می کردند که با مرگ بدن می‌میرد و در روز باز پسین دوباره‌آفریده می‌شود. فیلسوفان اسلام از اندیشهٔ یونانی الهام می گرفتند. درمورد مکتبهای دیگرفکری، باید گفت که با گسترش‌اسلام ملتهایی بامعتقدات گوناگون ـ از نسطوری ویهودی وزردشتی ـ وارد حظیرهٔ اسلام شدند که نظرگاههای عقلی ایشان با دسته‌ای از مفاهیم و معانی فرهنگی تشکیل شده بود که مدتهای دراز بر سراسر آسیای میانه و آسیای باختری حکومت داشت. این فرهنگ و تمدن که، از لحاظ مبدأ تکامل، روی هم رفته‌رنگ مجوسی[۱] داشت، نسبت به روح تصوری مبتنی بر ثنویگری[۲] داشت، وهمین طرز تصور است که کما بیش در اندیشهٔ کلامی اسلام‌رخنه کرده بوده است. تنها متصوفهٔ پایبند به دین بودند که کوشیدند تامعنی وحدت تجربهٔ درونی را فهم کنند که‌قرآن آن را یکی از سه‌منبع معرفت شمرده، و دوتای دیگر را تاریخ و جهان طبیعت

۱ـ magian ۲ـ dualistic

دانسته است. تکامل این تجربه در زندگی دینی اسلام با بیان معرفت «اناالحق» حلاج به اوج خود رسید. معاصران حلاج و نیز جانشینان وی، این گفتهٔ وی را به صورت همه خدایی ترجمه و تفسیر کرده‌اند؛ ولی نوشته‌های پراکندهٔ او که توسط آقای ماسینیون[1]، خاور شناس فرانسوی، جمعاوری شده و انتشار یافته است، شکی در این باقی نمی‌گذارد که آن شهید طریقت از بیان خود این منظور را نداشته‌است که‌منکر تعالی ذات حضرت‌احدیت شود. بنابراین، معنی حقیقی کلام او این‌نیست که خود را قطره‌ای لغزیدهٔ در دریایی بداند، بلکه با کلام جاودانی خود خواسته است حقیقت و جاودانی من بشری را در یك شخصیت عمیقتر اثبات و شجاعانه تصدیق کند. سخن حلاج در واقع سخنی بوده است که برای معارضهٔ با متکلمان گفته شده. دشواری پژوهندگان معاصر در دین، آن است که این نوع از تجربه، باآنکه درآغاز بسیار عادی و متعارفی بوده، هنگام نضج و کمال خود اشاره به درجات و ترازهای ناشناختهٔ خوداگاهی شده است. مدتها پیش‌از این، ابن‌خلدون ضرورت وجود روشی علمی ومؤثر را برای تحقیق دراین درجات و ترازهااحساس کرده بوده است. روانشناسی جدید به تازگی متوجه ضرورت چنین روشی شده، ولی هنوز نتوانسته است از اکتشاف سیماهای خاص درجات و ترازهای باطنی و سرّی خوداگاهی‌آن سوتر رود. چون هنوز روشی علمی برای بررسی‌آن نوع از تجربه نداریم که حکمی چون حکم حلاج بران بناشده‌است، نمی‌توانیم از قابلیت و امکانی که چنین تجربه‌ها برای تحصیل معرفت دارد بهره‌مند شویم. و نیز مفاهیم دستگاههای علوم الاهی، که با الفاظ و مصطلحات متافیزیکی عملا مرده بیان شده، به کسانی که زمینهٔ عقلی متفاوتی دارند، هیچ مددی نمی‌توانند برسانند. بنابراین وظیفه‌ای که مسلمان این زمان در پیش دارد، بسیار سنگین است. باید، بی‌آنکه

---

[1] - Massignon

کاملا رشتهٔ ارتباط خود را با گذشته قطع کند، از نو در کل دستگاه مسلمانی بیندیشد. شاید نخستین مسلمانی که ضرورت دمیدن چنین روحی را در اسلام احساس کرده، شاه ولی‌الله دهلوی بوده است. ولی، آن کس که کاملا به اهمیت و عظمت این وظیفه متوجه شده، و بصیرت عمیق در تاریخ اندیشه وحیات اسلامی، همراه با وسعت نظر حاصل از تجربهٔ وسیع در مردم و اخلاق و آداب ایشان، او را حلقهٔ اتصال زنده‌ای میان گذشته و آینده ساخته، جمال‌الدین اسدابادی (افغانی) بوده است. اگر نیروی خستگی ناپذیر وی تجزیه نمی‌شد، وخود را تنها وقف تحقیق دربارهٔ اسلام به عنوان دستگاهی اعتقادی و اخلاقی می کرد، امروز جهان اسلام از لحاظ عقلی بر پایهٔ محکمتری قرار می‌داشت. تنها راهی که برای ما باز است این است که به علم جدید با وضعی احترامامیز ولی مستقل نزدیك شویم، و تعلیمات اسلام را در روشنی این علم ارزشیابی کنیم، حتی اگر این کار سبب آن شود که با کسانی که پیش از ما بوده‌اند اختلاف پیدا کنیم. و من در مورد سخنرانی حاضر خویش چنین خواهم کرد.

در تاریخ فکر جدید، بردلی[1] بهترین مدرك را برای عدم امکان منکر واقعیت من شدن آورده است. در کتاب تحقیقات اخلاقی[2] خویش، واقعیت خودرا فرض کرده است. در منطق[3] خود آن را به عنوان فرضیهٔ کارامدی گرفته است. در کتاب ظاهر و واقعیت[4] است که «من» را در معرض تحقیق و پژوهش قرار داده است. دو فصل مربوط به معنی‌و حقیقت‌خود رادر این کتاب می‌توان همچون نوع‌جدیدی از اوپانیشاد[5] در بارهٔ واقعیت «جیواتمه»[6] شمرد. بنا بر نظر وی، محك حقیقت و واقعیت آزاد بودن از تناقض است، وچون با نقادی خود این امر را اکتشاف می-

---

۱ـ Bradley ۲ـ *Ethical Studies* ۳ـ *Logic* ۴ـ *Appearance and Reality*
۵ـ *Upanishad* ۶ـ Jiv Atama

کند که مرکز محدود تجربه آلودهٔ به تعارضهای سازگاری ناپذیر تغییر وثبات و وحدت و تنوع است، چنان نتیجه می گیرد که «من» جز وهم چیزی نیست. «خود» را هر چه بدانیم ـ احساس، همانند خودبودن، روح، اراده ـ آزمایش آن تنها با قوانین فکر امکانپذیر است، و این قوانین، بنابر طبیعت خود، نسبتی[1] هستند، و همهٔ «نسبتی‌ها» با تناقضاتی ملازمه دارند. ولی، علی‌رغم آنکه این منطق بیرحم من را توده‌ای از ابهام نشان داده، بردلی ناگزیر شده‌است که «خود» را «ازلحاظی واقعی» و «تاحدی واقعیت غیر قابل شك» بپذیرد. این را به آسانی باید بپذیریم که من، در نامحدودیت خود، به عنوان يك‌واحد زندگی ناقص است. طبیعت آن به‌صورت کلی چنان است که خواهان وحدتی شاملتر و مؤثرتر ومتوازنتر و یگانه‌تر است. که می‌داند که به چندین گونه محیط نیازمند است تا همچون وحدت کاملی سازمان پیدا کند؟ در مرحلهٔ کنونی سازمانی که دارد، نمی‌تواند بدون سستی و بیکاریی که از خواب حاصل می‌شود، پیوستگی کشش وتمدد خویش‌را نگاه دارد. گاهی ممکن است انگیزهٔ ناچیزی وحدت او را بگسلد و خاصیت مهارکنندگی نیروی او را نابود کند. ولی، هراندازه فکر قدرت شکافتن وتجزیه وتحلیل کردن داشته‌باشد، باز احساس خودی آن اندازه اصیل ونیرومند است که استاد بردلی را بران می‌دارد که با کمال اکراه واقعیت آن را بپذیرد.

بنابراین، مرکز محدود تجربه، واقعی و حقیقی است، گواینکه واقعیت آن چندان عمیق است که نمی‌تواند تعقل شود. پس سیمای مشخص کنندهٔ من چیست؟ من خود را همچون وحدت چیزهایی آشکار می کند که ما آنها را حالات ذهنی و نفسانی می‌نامیم. حالات نفسانی چنان نیستند که به صورت منزوی از یکدیگر وجود داشته‌باشند. لازم وملزوم یکدیگرند. به‌صورت مراحلی از يك كل

1- Relational

معقد و پیچیده وجود دارند که ذهن نام دارد . ولی وحدت آلی و سازواره‌ای این حالاتِ به هم مرتبط، یاحوادث، نوع خاصی از وحدت است. باوحدت مادی اشیاء اختلاف اساسی دارد ؛ چه پاره‌های یك شیء مادی ممکن است به حالت انزوای از یکدیگر وجود داشته باشند. نمی‌توانم بگویم که یکی از اعتقادات من در طرف چپ اعتقاد دیگر من قرار گرفته است یا در طرف راست آن . و نیز ممکن نیست بگویم که قدرشناسی من از زیبایی‌تاج محل بافاصلهٔ من‌از آگرا تغییر پیدامی کند. فکری که دربارهٔ فضا دارم، ازلحاظ فضایی ارتباطی بافضا ندارد. واقع این‌است که من می‌تواند در بارهٔ بیش از یك نوع فضا تفکر کند . فضای خود آگاهی بیدار بافضای‌رؤیایی‌هیچ رابطهٔ دوطرفی بایکدیگر ندارند . در یکدیگر داخل نمی‌شوند و همدیگررا نمی‌پوشانند. برای بدن جز یك فضا و مکان وجود ندارد . بنابراین، من ، به آن معنی که بدن مکانبند است ، مکانبند و محدود به فضا نیست . و نیز حوادث ذهنی و بدنی هر دو در زمان واقعند ، ولی فاصلهٔ زمانی من اصولا با فاصلهٔ زمانی حوادث مادی وفیزیکی اختلاف دارد. دوام حوادث مادی وفیزیکی همچون واقعیت حاضری در مکان گسترده شده‌است ؛ دوام من در درون من تمرکز یافته وبا حاضر و آیندهٔ آن بـه طریق واحدی بسته شده‌است . صورت گرفتن حادثهٔ مادی بانشانه‌هایی در زمان حاضر و حال همراه است کـه بنابرانها معلـوم می‌شود که‌آن حادثه ازمیان دوامی از زمان گذشته است؛ ولی این‌نشانه‌ها فقط علامت‌دوام زمانی آن است، نه خود دوام زمانی . دوام زمانی حقیقی تنها به من تعلق دارد.

صفت مشخصهٔ مهم دیگروحدت منْ اختصاصی وشخصی‌بودنی است که وحدت هرشخص راآشکار می‌سازد. برای‌اینکه‌از صغرا و کبرای یك‌قیاس منطقی‌به‌نتیجه‌ای برسیم ، بایستی که هردوی‌آنها مورد قبول و باور ذهن وفکر یك‌شخص باشد. اگر من به قضیهٔ « هرانسانی فانی است» باور داشته باشم، وبه قضیهٔ «سقراط انسان

است» ذهن و فکر شخص دیگری باور داشته باشد، از این دو مقدمه هیچ نتیجه‌ای نمی‌توانم بگیرم. نتیجه گیری تنها وقتی ممکن است که هر دو قضیه را خـود من قبول داشته باشم. همچنین آرزوی من برای دست یافتن به چیزی ذاتاً به من تعلق دارد. اگر چنان اتفاق بیفتد که همهٔ افراد نوع بشر چیز واحدی را بخواهند، در صورتی که من آن چیز را آرزو نکرده باشم، هرگز ارضای خاطر آنان بـه معنی ارضای خاطر من نخواهد بود. دندانپزشك ممکن است به خاطر درد دندانی که دارم با من همدردی کند، ولی آزمودن درد دندان من برای او میسر نیست. خوشیها و رنجها و خواستهای من منحصراً ازانِ من است، و جزء و پاره‌ای از من شخصی و اختصاصی مرا به تنهایی تشکیل می‌دهد. عواطف و کینه‌ها و محبتها و قضاوتهـا و تصمیمات من، منحصراً به خودم تعلق دارد. هنگامی که بیش از یك راه عمل در مقابل من باز است، خدا هم نمی‌تواند احساس و قضاوت کند و به جای من راهی را برگزیند. به همین ترتیب، برای آنکه شمارا باز شناسم، بایستی شمارا در گذشته شناخته باشم. باز-شناختن یك مکـان یا یك شخص، استناد و ارجاع به گذشتهٔ من است نه به تجربهٔ گذشته منی دیگر. همین ارتباط طرفینی میان حالات ما است که با کلمهٔ «من» بیان می کنیم، و از همین جـا است که سؤال بزرگ روانشناسی آغاز می‌شود: ماهیت و حقیقت من چیست؟

در نظر مکتب متألهین اسلامی که غزالی نمایندهٔ برجستهٔ آن است، من جوهر روحانی بسیط غیر قابل تقسیم و تغییر ناپذیری است که کاملا با گروه حالات عقلی وذهنی ما تفاوت دارد و گذشت زمان دران اثر نمی کند. تجربهٔ خودا گاهانهٔ ما از آن جهت وحدتی است که حالات ذهنی ما به صورت کیفیات و صفات متعددی به این جوهر بسیط ارتباط دارند که درجریان سیلاسای این کیفیات و صفات تغییر ناپذیر می‌مانند. بازشناختن شما تنها وقتی برای من امکان‌پذیر است که در فاصلهٔ میان شناختن نخستین

و عمل فعلی حافظه تغییر ناپذیر مانده باشم. ولی ، در این مکتب، بیش‌ازآنکه به جنبهٔ روانشناختی مسئله توجه داشته باشند، به جنبهٔ فلسفی ومابعدالطبیعی آن توجه داشته‌اند . خواه روح و نفس‌را وسیله‌ای برای توضیح واقعیتهای تجربهٔ خوداگاهانهٔ خویش بگیریم ، و خواه آن را مبنایی برای فنا ناپذیری قرار دهیم ، بیم آن دارم که نه‌از لحاظ روانشناختی سودی برای ماداشته باشد و نه از لحاظ مابعدالطبیعی. از مغالطه‌های کانت دربارهٔ عقل محض همهٔ دانشجویان فلسفهٔ جدید آگاهند. «من می‌اندیشم» همراه با هراندیشه، به گفتهٔ کانت ، شرط صوری محض تفکر است، و انتقال از یك‌شرط صوری محض تفکر به جوهر وجودی منطقاً نامعقول است. حتی گذشته از طرز نگرش کانت به موضوع تجربه هم، قسمت ناپذیری یك جوهر فناناپذیری آن را اثبات نمی کند؛ چه جوهر قسمت‌ناپذیر، همان گونه که خودکانت اشاره کرده، ممکن است مانند یك کیفیت و صفت شدید به تدریج‌در عدم محوشود یا ناگهان از موجود بودن باز ایستد. و نیز جوهر را این گونه ثابت و ایستان دانستن، هیچ سود روانشناختی ندارد. نخست اینکه ، به دشواری این را می‌توان پذیرفت‌که اجزاء و عناصر تجربهٔ خوداگاهانه به همان صورت کیفیات و صفات یك جوهر روحانی هستند که مثلا وزن یك جسم مادی صفت و کیفیتی ازان جسم است . مشاهده نشان می‌دهد که تجربه‌ها افعال استنادی و استنتاجی هستند، وچون چنینند برای خود وجودخاص دارند. همان گونه که لیرد[1] بیان کرده است،«جهان تازه‌ای» را می‌سازند وفقط‌سیماهای تازه‌ای‌از یك جهان کهنه نیستند. دیگر اینکه، اگر به تجربه ها همچون کیفیات و صفات بنگریم ، این را نمی‌توانیم کشف کنیم که چگونه ذاتیِ جوهرروح می‌شوند؛ چه بنا برفرض جوهر روح خود را در تجربه آشکار نمی‌سازد. وعلاوه براین می‌توان گفت که به‌علت عدم احتمال وجود

---

1 - Laird

روحهای مختلفی که‌در زمانهای‌متفاوت بر بدن واحدی تسلط داشته باشند ، این نظریه‌نمی‌تواند توضیح درستی برای نمودهایی مانند تغییر شخصیت بدهد که پیش از این‌آن را با تسلط ارواح خبیثه بر بدن توجیه می کردند.

تفسیر و تعبیر تجربهٔ خودآگاهانهٔ ما تنها راهی است که،اگر اصلا رسیدن به حقیقت من ممکن باشد ، ازآن راه می‌توانیم به من برسیم . پس بهتر است به روانشناسی جدید بازگردیم و ببینیم که این علم دربارهٔ حقیقت من چه می گوید. ویلیم جیمز خودآگاهی را همچون «جریانی ازفکر» وجریانی ازتغییرات آگاهانه می‌داند که پیوستگی آنها احساس می‌شود. وی در تجربه‌های ما نوعی از اصول را تصور می کند که در کنار یکدیگر به صورت اجتماعی وجود دارند وچنان است که گویی بر روی خود«قلابهایی» دارند و در ضمن جریان حیات فکری یکدیگر را می گیرند. من عبارت ازاحساس زندگی شخصی است، و به این ترتیب جزئی از دستگاه فکر به شمار می‌رود. هر تپش و ضربان فکر، خواه حاضر باشد خواه در حال تلف شدن ، وحدت قسمت ناپذیری است که می‌داند و به یاد می‌آورد . تملّك ضربان گذشتهٔ فکر توسط ضربان حاضر آن، و تملك ضربان حاضر توسّط جانشین آیندهٔ آن، همان من است. چنین تعریفی دربارهٔ حیات فکری و ذهنی بسیار استادانه است؛ ولی، به نظر من، نسبت به خود اگاهی، بدان صورت که در خود می‌یابیم، صدق نمی کند. خودآگاهی امر واحدی است که در سراسر حیات فکری از پیش فرض می‌شود، و همچون پاره‌های خودآگاهی نیست که به یکدیگر مربوط باشند. با چنین نظری دربارهٔ خود اگاهی داشتن، که هیچ راهی برای شناختن من نشان نمی‌دهد، کاملا از عنصر نسبتاً پایدار تجربه غافل مانده‌ایم. به این صورت دیگر پیوستگی وجودی میان‌اندیشه‌های گذشته وجود ندارد.هنگامی که یکی ازانها حاضر است ، دیگری‌کاملا از میان رفته است؛ وچگونه ممکن‌است

که اندیشهٔ گذشته، که به‌صورتی قطعی ازمیان رفته‌است، به‌وسیلهٔ اندیشهٔ حاضرشناخته شود ودر تملك آن درآید؟ قصدم گفتن این مطلب نیست که من برتر و بالاتر ازعناصر متکثرِ دریکدیگر نافذی‌است که آن را تجربه می‌نامیم. تجربهٔ درونی، منِ درحال عمل است. وجود خود من‌را درعمل ادراك وقضاوت واراده کردن احساس‌می‌کنیم. حیات من نوعی از کشش است که با حمله کردن من بر محیط و حمله کردن محیط برمن پیدا می‌شود. من در خارج این میدان حملهٔ دو طرفی نایستاده است. به عنوان نیروی توجیه کننده دران حضـور دارد و بـه وسیلهٔ تجربهٔ خود تشکیل می‌شود و انضباط خاص پیدا می کند. قرآن به روشنی این وظیفهٔ توجیه کنند گی من را بیان می کند:

«وازتو دربارهٔ روح می‌پرسند؛ بگو : روح از امر پروردگار من است، و از علم جزکمی به شما داده نشده است.» [قرآن، اسری،۸۷]

برای آنکه معنی کلمهٔ «امـر» را بفهمیم، لازم است بـه تفاوتی کـه قـرآن میـان «امر» و «خلق» قائل شده است توجّه کنیم. پرینگل‌ـپاتیسون[1] ازاین تأسف خورده است که زبان‌انگلیسی، برای بیان‌ارتباط میان خداوجهانِ صاحب‌ابعادازیك‌طرف، و برای‌بیان ارتباط میان خداومن بشری ازطرف دیگر، بیش‌ازیك کلمهٔ « creation » یعنی آفرینش را در اختیار ندارد. ولی‌زبان عربی ازاین‌حیث خوشبخت‌تراست. برای بیان دوراهی که فعالیّت آفرینندهٔ خدا خودرا متجلی می‌سازد، دو کلمهٔ«خلق»و«امر» در این زبان وجود دارد. «خلق» به معنی آفـریدن است و «امر» به معنی توجیه و راه نمودن‌است. چنانکه قرآن می گوید: «خلق وامرازانِ اواست» [قرآن، اعراف،۵۴]. آیه‌ای که در فوق ذکرشد، به این معنی است که ماهیت‌اساسی روح توجیهی است، و از نیروی توجیه کننده وهدایت کنندهٔ خدا سرچشمه می گیرد؛ ولـی البته این را

(۱) Pringel - Pattison

نمی‌دانیم که «امر» الاهی به صورت واحد های من چگونه عمل میکند. ضمیر متکلّم وحده که در کلمهٔ «ربی» (پروردگار من) دران آیه به‌کار رفته، روشنی بیشتری بر طبیعت ورفتار من می‌اندازد. ازان چنان برمی‌آید که به روح، باهمهٔ تنوّعاتی که از حیث رتبه و تعادل وکارامدی و وحدت دارد، باید همچون چیزی فردی و اختصاصی نظر شود. «هر کس بر راه و رسم خود عمل می کند؛ وپروردگارت می‌داند که چه کس بر راه راستتر می‌رود.» [قرآن،اسری،۸۴]. به این ترتیب، شخصیت من یك‌شیء نیست بلکه یك فعل است. تجربهٔ من تنها یك رشته از فعلها است کــه به یکدیگر پیوستگی دارند و وحدت یك هدف هدایت کننده آنها را در کنار یکدیگر نگاه می‌دارد. تمام حقیقت من در وضع توجیهی من نهفته است. مرا جز همچون شیئی در فضا یا دسته‌ای ازتجربه‌ها که بانظمی زمانی درپی‌هم قرار گرفته‌اند، نمی‌توانید ادراك کنید؛ باید مراازطریق قضاوتها وخواستها و آرزوهای من تعبیر کنید و بفهمید و ارزشیابی کنید.

سؤال دیگر این است: «من» در سلسلهٔ زمانی- مکانی چگونه ظاهر می‌شود. تعلیم قرآن در این باره کاملا روشن است:

> «از چکیدهٔ گل آدمی را آفریدیم؛ و آنگاه وی را به صورت چکه‌ای از آب در قرارگاهی مطمئن دراوردیم، وسپس چکهٔ آب را به صورت خون بسته دراوردیم، و آنگاه خون را به‌شکل گوشتی‌کوفته دراوردیم، و سپس گوشت‌کوفته را به‌صورت استخوانها دراوردیم، و پس ازان بر استخوانها گوشت پوشانیدیم؛ و آنگاه او را به ساخت دیگری ایجاد کردیم؛ ستایش خدای را که بهترین سازندگان است.» [قرآن، مؤمنون، ۱۴].

«ساخت دیگــر» آدمی برپایهٔ سازوارهٔ مــادی و فیزیکی بنـا می‌شود و گسترش پیدا می کند، و این سازوارهٔ مادی همان من های فرعی است که از خلال آنهـا من عمیقتری پیوسته بر ما تأثیر می کند و از این راه به ما اجازه‌می‌دهد که یك وحدت

منظمی از تجربه را بنا کنیم. پس آیا روح وسازوارهٔ آن، به همان معنی که دکارت بیان کرده است ، دوچیز کاملا مستقل از یکدیگر ند که به شکلی اسرارامیز با یکدیگر متحد شده‌اند؟ من برانم که این فرضیّه که ماده وجودی مستقل است ، کاملا بیدلیل است. تنها بر زمینهٔ احساسات ما، که لا اقل ماده جزئی از علّت آن احساسات وجزءِ دیگرش خود ماهستیم، قابل اثبات است. چنان فرض شده است که این چیز جز خود من صفاتی به‌نام صفات اولیّه دارد که متناظر با بعضی ازاحساسات در من است؛ و من اعتقاد خود را به آن صفات براین پایه قرار می‌دهم که علّت بایستی با معلول شباهت داشته باشد. ولی نیازی به آن نیست که میان علت ومعلول شباهتی موجود باشد . اگر خوشبختی من در زندگی برای شخص دیگری علت بدبختی باشد، خوشبختی من و بدبختی او هیچ شباهتی به یکدیگر ندارند. ولی آزمایش روزانه وعلوم فیزیکی بر پایهٔ وجود مستقل ماده بناشده‌است. پس بهتر آن است که به‌صورت موقتی‌چنین فرض کنیم که جسم وروح دوچیزمستقل ازیکدیگر ند که از طریقی اسرارامیز با یکدیگر متحد شده‌اند . اول دفعه دکارت این مسئله را مطرح کرد، و اعتقاد من آن است که در طرح این مسئله ونظر نهایی که دربارهٔ آن ابرازداشته، ازمیراث مانَوی‌مسیحیت ابتدایی‌متأثر بوده‌است. ولی اگرچه این دو از یکدیگر استقلال دارند ودر یکدیگر تأثیر نمی کنند،تغییراتشان، در نتیجهٔ نظم و هماهنگیِ ازپیش مقرر شده‌ای که لایبنیتس [1] به‌آن اشاره کرده است ، برروی دوخط متوازی پیش می‌رود. به‌این ترتیب روح عنوان ناظر منفعل و بی اثری از حوادث بدن را پیدا می کند . از طرف دیگر، اگر چنان فرض کنیم که روح و جسم در یکدیگر تأثیر می کنند، آنگاه هیچ امر قابل مشاهده‌ای رانمی‌یابیم که بنا بران معلوم شود که تأثیر متقابل آنها درکجا و چگونه صورت می گیرد، و ابتکار

۱ـ Leibnitz

عمل با کدام‌یك از این دو است. این نظر که روح آلتی از بدن باشد که ازان برای هدفهای فیزیولوژیایی بهره برداری کند، یا آن نظر که بدن آلتی برای روح باشد، هردو از لحاظ نظریهٔ عمل متقابل داشتن این دو در یکدیگر به یك اندازه صحت دارد. نظریهٔ لانگه[1] دربارهٔ عواطف به‌این تمایل دارد که در عمل متقابل ابتکارعمل با بدن‌است. ولی اموری هست که با این نظریه تناقض دارد، و اینجا جای بحث تفصیلی در انها نیست. تنها اشارهٔ به این امر کافی است که، حتی اگر ابتکار عمل با بدن‌هم باشد، در مرحلهٔ معینی از تشکیل و تکامل عاطفه، روح به عنوان عامل پذیرنده و رضایت دهنده‌ای دخالت‌می کند، و این مطلب‌در بارهٔ انگیزه‌های‌خارجی دیگری که پیوسته در روح آدمی کار می کنندنیز صحت دارد. اینکه عاطفه‌ای رشد و نمو بیشتر پیدا کند، یا انگیزه‌ای به عمل کردن خود ادامه دهد، بسته به توجه من به آن است. رضایت روح است که در بارهٔ سر نوشت یك عاطفه یا یك انگیزه تصمیم می گیرد.

بنابراین دو نظر متوازیگری[2] و عمل متقابل[3] هیچ کدام پایهٔ رضایت خاطر نمی‌شود. ولی روح وجسم در عمل یکی می‌شوند. هنگامی که کتابی را از روی میزم بر می‌دارم، عمل من عملی واحد و غیر قابل تقسیم است. ممکن نیست خط فاصلی میان سهم هریك از جسم و روح در این عمل رسم کرد. این دو باید به صورتی متعلق به دستگاه واحدی باشند، و به گفتهٔ قرآن هردو به یك دستگاه تعلق دارند: «خلق[آفرینش] و امر [توجیه] ازان او است.» آیا چگونه چنین چیزی قابل تصور است؟ دانستیم که بدن چیزی نیست که در یك خلأ مطلق جایگزین شده باشد؛ دستگاهی از حوادث یا فعلها است. دستگاه تجربه‌ها که آن را روح یا من می‌نامیم نیز دستگاهی از فعلها است. و این مایهٔ از میان بر خاستن تمایز روح

1- Lange   2- parallelism   3- interaction

و بدن نمی‌شود ؛ تنها آنها را نزدیکتر به یکدیگر قرار می‌دهـد . خصوصیت من خود به خودی آن است ؛ فعلهایی که بدن را می‌سازند تکرار می‌شوند . بدن فعل تجمع یافته یا عادت روح است؛ و چون چنین است قـابل انتزاع ازان نیست. عنصر پایداری از خودا گاهی است که ، به علت همین عنصر پایدار ، از خـارج همچون امر ثابت و پایداری آشکار می‌شود . پس ماده چیست ؟ مجموعه‌ای از من‌هـای بـا درجهٔ پست است که‌از میان آنها، هنگامی کـه همکاری و عمل متقابلشان به مرحلهٔ معینی از هماهنگی رسیده باشد ، منی با درجهٔ عالی طلوع می کند . رسیدن جهـان است به مرحله‌ای ازخود° رهبری[1] کـه ، شاید ، دران مرحله حقیقت نهایی سرّخود را آشکار می‌سازد و راهی برای در یافت ماهیت نهایی خویش فـراهم مـی‌آورد . اینکه عالیتر از پستتر بر خیزد و طلوع کند ، سبب سلب شرافت و ارزش عـالیتر نمی‌شود . اصل و منشأ یك چیز نیست که‌اهمیت دارد ، بلکه قابلیت واهمیت وبلوغ نهایی آنچه طلوع کرده چیزی است که مهم است . حتی اگر پایهٔ حیات روحی‌را مادی محض هم‌تصور کنیم ، به هیچ وجه چنین نتیجه نمی‌دهد که آنچه طالـع وظاهر شده درانچه شرط پیدایش و نمو آن بوده است منحل شود . همان گونه که پیروان تکامل طلوعی یا ناگهانی[2] به ما تعلیم می کنند ، آنچه ناگهانی طالع مـی‌شود ، امر غیر قابل پیشبینی تازه‌ای است که در سطح وجودی خویش است، ونمی تـواند برروش ماشینیگری تبیین وتوضیح شود. واقع این است که تکامل زنـدگـی‌نشان می‌دهد که ، گرچه زندگی در آغاز درتحت تسلط عنصر مادی است ، به تدریج که قدرت عنصر روحی رشدمی کند ، تمایل به تسلط بر عنصر مـادی پیدا مـی کند و ممکن است بالاخره چنان‌ترقی کند که‌به حالت استقلال کامل برسد . و نیزچیزی در تراز مادی محض بدان معنی وجود ندارد که دارای چنان مادیتی باشد که اصلا

۱ـ self-guidance ۲ـ Emergent Evolution

نتواند شایستهٔ آن ترکیب خلاق بوده باشد که مازندگی یا روح می‌نامیم ، ومحتاج الوهیتی متعالی باشد که آن را به جزء احساسی و روحی آغشته کند . من مطلق نهایی که سبب می‌شود تا آنچه باید طالع شود طلوع کند، فطری طبیعت است وهمان است که قرآن آن را «اول و آخر ، و ظاهر و باطن» توصیف کرده‌است .

چنین نظری به ماده داشتن مسئلهٔ مهمی را پیش می‌آورد . دیدیم که من چیز صلب و تغییر ناپذیری نیست . با زمان به خود سازمان می‌دهد، و با تجربه‌های‌خود شکل می‌پذیرد و نظم وقانونی پیدا می‌کند . از این گذشته ، واضح است که‌جریان علیت از طبیعت دران وازان در طبیعت روان است . آیا چنان است که من خود فعالیت خویش را تعیین می‌کند ؟ و اگر چنین است، چگونه این خود تعیینی[1] من با معینیگری[2] سلسلهٔ زمانی مکانی ارتباط پیدامی کند؟ آیا علیت شخصی نوعی از علیت است، یا شکلی پنهانی‌و ناشناس از سازوکار[3] طبیعت‌است ؟ چنان مدعی شده‌اند که این دو نوع معینیگری بایکدیگر ناسازگاری ندارند، و روش‌علمی را می‌توان در مورد اعمال انسانی نیز تطبیق کرد . عمل تـأمل و تبصر انسان را بـه صورت مبارزهٔ میان انگیزه‌هایی تصور می‌کنند که ازتمایل به عمل یابیعملی فعلی‌یامیراثی من بر نمی‌خیزد ، بلکه نیروهای خارجی هستند که در صحنهٔ ذهن بایکدیگر دست به گریبان می‌شوند . ولی انتخاب نهایی را امری می‌دانند کـه بـه وسیلهٔ نیرومندترین قوه تعیین‌می‌شود و نه این است که، مانند تـأثیر فیزیکی محض ،منتجهٔ انگیزه‌های در حال مبارزه باشد . ولی من اعتقاد راسخ دارم کـه اختلاف میـان طرفـداران ماشینیگری و آزادی از نظر غلطی برخاسته است که روانشناسی جدید در بارهٔ عمل عقلی پیدا کرده، و دراین باره، غافل ازاستقلالی که به‌عنوان يك علم خاص دارد، بنده‌وار به تقلید از علوم فیزیکی پرداخته و بعضی از مسائل خود را خواسته است

۱ـ self_determination ۲ـ determinism ۳ـ mechanism

به روش این علوم در معرض بحث قراردهد. این نظر که فعالیت من توالی افکار و اندیشه‌ها و بالاخره قابل تحلیل به واحدهایی از احساس است، چیزی جز صورت دیگری از مادیگری اتومی‌نیست که پایهٔعلم جدید را می‌سازد. چنین‌نظری احتمال تعبیر مبتنی بر ماشینیگری خوداگاهی را شدیدتر می کند. با این همه، امید آن هست که روانشناسی جدید آلمانی، که به نام‌روانشناسی شکلی[1] شناخته‌شده، بتواند استقلال روانشناسی را به عنوان یك علم نجات دهد، همان‌گونه که نظریهٔ تحول و تکامل فجائی نیز ممکن است بالاخره دربارهٔ زیستشناسی چنین کند. این‌روانشناسی جدید آلمانی به ما می‌آموزد که تحقیق دقیق دربارهٔ رفتار عقلی این امر را آشکار می‌سازد که«تبصر و فراست[2]» برتر وبالاتر از توالی احساسات محض است. این تبصر ارزشیابی من است از ارتباط زمانی ــ مکانی و علیتی اشیاء، و انتخابی است که از میان دسته‌ای از معلومات در یك کل معقد می کند برای آنکه به‌هدفی که در برابر خود نهاده است برسد. همین احساس تلاش و کوشش در تجربهٔ عملی هدفدار وکامیابی در رسیدن به «هدف» است که مرا به‌کار ابدی خودم به عنوان‌یك علت شخصی معترف می‌سازد. جنبهٔ اساسی یك فعل هدفدار دیدی است که نسبت به وضع آینده‌ای دارد که از لحاظ فیزیولوژیایی هیچ توضیحی برای آن نمی‌توان داد. حقیقت آن است که زنجیرعلیت که‌می‌خواهیم دران جایی برای من پیدا کنیم، خود یك ساختمان مصنوعی من‌است که آن را برای منظورها و هدفهای خودساخته است. من ناچار است که در یك محیط پیچیده و معقدی زندگی کند، ونمی‌تواند حیات خود را در این محیط حفظ کند، مگراینکه آن را به صورت منظومه و دستگاهی دراورد و از این راه اطمینانی در بارهٔ رفتار اشیائی که وی را احاطه کرده‌اند برای خود فراهم سازد. پس‌به محیط همچون دستگاهی از علت و معلول‌ها

1ـ Configuration Psychology، به آلمانی: Gestaltpsychologie
2ـ insight

نگریستن ، عنوان وسیله‌ای ضروری برای من دارد ، و چنان نیست که بیان نهایی ماهیت حقیقت و واقعیت بوده باشد . طبیعت را به این صورت تعبیر و تفسیر کردن، سبب آن می‌شود که من محیط خود را فهم کند و بران مسلط شود ، و از ایـن راه آزادی خود را به‌چنگ آورد و آن‌را گسترش دهد .

بدین ترتیب ، عنصر رهبری و توجیه کننده گی در فعالیت من، آشکارا نشان می‌دهد که من یك علیت شخصی آزاد است . در زنده گی و آزادی مـن نهایی سهیم است که ، با رواداشتن طلوع و ظهور یك من محدود شایستهٔ تصمیم گرفتن و مبتکرانه به‌کار پرداختن ، آزادی ارادهٔ آزاد خود را محدود کرده است . این آزادی رفتار خودا گاهانه، نتیجهٔ نظر خودْ فعالی[1] است که در قرآن آمده است. آیاتی در قرآن هست که آشکارا و بی‌شبهه اشارهٔ به این امر است :

«و بگو که حق و حقیقت از پروردگار شما است: پس هرکه خواهد بگرود و هر که خواهد نگرود...» [قرآن، کهف، ۲۸].
«اگر نیك کار کنید برای خود کرده اید، و اگر بدکار کنید بازهم برای خود کرده اید...» [قرآن، اسری، ۸].

اسلام به امر مهمی از روانشناسی بشری، یعنی صعود و نزول قدرت آدمی برای آنکه آزادانه به عمل بر خیزد، توجه دارد، و می‌خواهد قدرت آزادی عمل را، به‌عنوان عاملی ثابت و کاهش ناپذیر در زنده گی من حفظ کند . وقت خاص معین شدن برای نمازهای روزانه، که به مدلول قرآن «تملك نفس» آدمی را از طریق اتصال وی با سرچشمهٔ نهایی زنده گی و آزادی به وی باز می گرداند، برای آن است که مـن را از اثر ماشینی خواب و مشاغل روزانه نجات بخشد. نماز در اسلام به منزلـهٔ گریز من است از ماشینیگری به آزادی.

۱ـ ego-activity

ولی منکر این نباید شد که اندیشهٔ سرنوشت درسراسر قرآن دیده می‌شود. به این‌مسئله باید‌توجه شود، مخصوصاً ازان جهت که شپنگلر[1] در کتاب انحطاط‌غرب[2] خود ظاهراً چنان پنداشته است که اسلام کاملا نفی مـن می کند. پیش از ایـن نظر خودم را دربارهٔ «تقدیر»، بدان صورت که در قرآن بیان شده، بـرای شما گفته‌ام. همان گونه که شپنگلر اشاره کرده است، برای‌آنکه جهان در تملك ما در اید، دو راه موجود است. یکی ازان دو راه عقلی است، و راه دیگر را، بـرای‌آنکه کلمهٔ بهتری نداریم، می‌توانیم حیاتـی بنامیم. راه عقلی عبارت از فهم کـردن جهان است همچون دستگاه صلب و تغییر ناپذیری از علتها و معلولها. راه حیاتی پذیرش مطلق ضرورت زندگی است به عنوان یك کلی که در ضمن تکامـل و تحول ثروتِ درونی زمان تسلسلی را ایجاد می کند. این طریق تملك جهان همان است که قرآن آن‌را «ایمان» می‌خواند. ایمان تنها اعتقادی انفعالی به یك یا چند جمله از نـوع خاص نیست؛ اطمیان زنده‌ای است که از تجربه‌ای نادر حاصل مـی‌شود. تنها شخصیتهای نیرومند شایستهٔ آنند که به درجهٔ این تجربه و اعتقاد به «قضا و قدر» یا قدریگری[3] عالی مندرج دران برسند. این سخن از نـاپلیون است که « من یك چیزم نـه یك انسان» . این خود راهی است که تجربهٔ اتحادی ازان راه خود را آشکار می سازد. در تاریخ تجربهٔ دینی اسلامی که، به گفتهٔ حضرت پیغمبر (ص)، عبارت از «آفریده شدن صفات خدایی در انسان» است، این تجربه به صورت جمله‌هایی از ایـن قبیل بیان شده است: «من حقم (حلاج)»، «من‌دهرم (حضرت محمد)»، «من قرآن‌ناطقم (حضرت علی)»، «من‌سبحانم (بایزید)». درتصوف عالیتر اسلام، تجربهٔ اتحادی‌این نیست که من‌محدود هویت خود را ازطریق‌منجذب شدن درمن نـامحدودمحو کند؛ بلکه درامدن نا محدود به آغوش محدود عاشق است. چنانکه رومی می گوید :

---

1 - Spengler   2 - *Decline of the West*   3 - fatalism

علم حق درعلم صوفی گم شود   این سخن کی باورمردم شود؟[1]

قدریگری همراه با این طرز نگرش، چنانکه ظاهراً شپنگلر می‌اندیشد، نفی من نیست؛ حیات وقدرت نامحدودی است که هیچ سد و بندی در برابر خود نمی‌بیند، و ممکن است مردی را چنان بسازد که اگر تیر همچون باران براو ببارد، باطمأنینه وآرامش نماز گزارد.

ولی ممکن است بپرسید که: آیا این درست نیست که مدت چندین قرن یك نوع قدریگری منحط بر جهان اسلام مسلط بوده است؟ این درست است، تاریخی در پی دارد که نیازمند مطالعهٔ جداگانه است. در اینجاکافی است اشاره شود که آن نوع قدریگری که نقادان اروپایی اسلام آن را در کلمهٔ «قسمت» خلاصه می کنند، مقداری نتیجهٔ اندیشهٔ فلسفی، و مقداری نتیجهٔ ضرورتهای سیاسی، ومقداری نتیجهٔ کاهش تدریجی نیروی جانبخشی بوده که اسلام دراغاز به پیروان خود داده بوده است. فلسفه، در جستجوی معنی علت به‌آن صورت که بر خدا قابل انطباق باشد، و با پنداشتن زمان همچون اساس ارتباط میان علت و معلول، جز به مفهوم خدایی متعالی[2] نمی‌توانسته است برسد که اقدم از جهان است و از خارج بران عمل می‌کند. به این ترتیب خدا را حلقهٔ آخر زنجیر علیت و بنابر این فاعل واقعی هر حادثه که در این جهان پیش می‌آید تصور می کردند. فرمانروایان ابن‌الوقت اموی دمشق محتاج دستاویزی بودند که بدکاری خود را در کربلا باآن توجیه کنند و میوه‌های سرکوبی معاویه را از طغیان احتمالی عمومی بچینند. روایت می کنند که مُعْبَد به حسن بصری گفته بود که: «امویان‌مسلمانان را کشتند وفعل خود را به فرمان قضای خدا نسبت دادند»؛ و حسن بصری در جواب گفته بود که:

---

۱ ـ در متن کتاب ترجمه‌ای از کلام رومی‌آمده و درضمن تحقیقی برای یافتن اصل آن کسی این بیت را برایم خواند که، بی کم وکاست، مطابق با ترجمهٔ انگلیسی‌آن است، ولی با همهٔ تفحصی که کردم این شعر را نه در مثنوی یافتم ونه در دیوان شمس.

۲ ـ transcendent

«این دشمنان خدا دروغ می گفتند.» به این ترتیب، علی رغم اعتراض مسلمانان صالح، یك قدریگری منحط اخلاقی پیدا شد، و برای آنکه کسانی منافع مکتسب خویش را از این راه تأیید کنند، نظریهٔ «فرمان قضا» را دستاویز کردند. این هیچ مایهٔ شگفتی نیست. در زمان خود ما نیز فیلسوفان دلیل عقلی بر کمال ساختمان سرمایه داری اقامه کرده‌اند. نظر هگل دربارهٔ حقیقت و واقعیت، که آن را عدم محدودیت عقل می‌داند که ازان عقلانی بودن ذاتی هر چه واقعی و حقیقی است نتیجه می‌شود، و نظر اوگوست کونت[1] که اجتماع را سازواره‌ای می‌داند که دران به صورت ابدی برای هر عضو وظیفه‌ای معین است، مثالهایی برای این مدّعا است. چنان می‌نماید که دراسلام نیزهمین امر اتفاق‌افتاده است. ولی ازانجا که مسلمانان همیشه تأیید نظرهای گوناگون خود را از قرآن می‌جسته‌اند، و حتی برای‌رسیدن به منظور خود ازعدول از معانی آشکار آیات قرآنی هم ابا نداشته‌اند، تفسیر مبتنی بر نظریهٔ قدری تأثیرات پر دامنه‌ای برمسلمانان داشته است. دراین مورد می‌توانم چندین مثال از تفسیرهای نادرستی که شده بیاورم، ولی این امر محتاج بحث خاص‌است وا کنون وقت آن است که‌به مسئلهٔ جاودانی وفناناپذیری روح بپردازم.

درهیچ عصری به‌اندازهٔزمان ما این‌همه کتاب و نوشته در بارهٔ مسئلهٔفناناپذیری انتشار نیافته و ، علی‌رغم پیروزیهای مادیگری جدید، حجم این گونه ادبیات پیوسته روبه افزایش است. ولی‌براهین ما بعدالطبیعی محض نمی‌توانند اعتقادی مثبت دربارهٔ جاودانی شخصی به ما بدهد. درتاریخ‌اندیشهٔ اسلامی، ابن‌رشد به مسئلهٔ جاودانی روح از لحاظ ما بعدالطبیعی محض نزدیك شده و، به اعتقاد من، به هیچ نتیجه‌ای نرسیده است. وی میان حس و عقل خط فاصلی کشید، و شاید علت این طرز تفکر وی استعمال دوکلمهٔ «نفس» و «روح» در قرآن بوده است. این

1- Auguste Comte

تعبیرات، که ظاهراً نمایندهٔ مبارزهٔ میان دو اصل متعارض در انسان است، بسیاری از متفکران اسلامی را به راه خطا کشانیده است. با وجود این، اگر ثنویگری ابن رشد مبتنی بر قرآن بوده باشد، بیم آن دارم که گرفتار اشتباه شده باشد؛ چه چنان نمی‌نماید که کلمهٔ «نفس» درقرآن به آن معنای فنی که متألهان اسلامی برای آن پنداشته‌اند، به‌کار رفته باشد. بنابر نظر ابن‌رشد، عقل صورتی از بدن نیست؛ به مرتبهٔ دیگری از وجود تعلق دارد، و نسبت به فردیت متعالی است. بنابراین، واحد وکلی و ابدی است. این نظر آشکارا چنان معنی می‌دهد که، چون عقل وحدانی نسبت به فردیت متعالی است، تجلی آن به صورت واحدهای متعدد در اشخاص بیشمار بشری، وهمی بیش نیست. وحدت ابدی عقل ممکن است، همان گونه که رنان[1] گفته است، بقای ابدی بشریت و تمدن بوده باشد؛ و مطمئناً به معنی فناناپذیری شخصی نیست. واقع این است که نظر ابن‌رشد به‌نظر ویلیم‌جیمز می‌ماند که به تعالی سازوکار خوداگاهیی معتقد است که برای مدتی بر روی یك میانجی مادی عمل می کند، و پس ازان به بازی و شوخی محض ازان دست برمی‌دارد.

در زمانهای جدید، رشتهٔ استدلال برای جاودانی شخصی، روی‌هم رفته اخلاقی است ، ولی براهین اخلاقی ، مانند برهان کانت و تجدید نظرهای جدید دربارهٔ آن ، مبتنی بر نوعی اعتقاد و ایمان به انجام یافتن ادعاهای عدالت ، یا بر کار بی‌جانشین و منحصربه فردآدمی به عنوان جویندهٔ فردی کمال مطلوبهای نامحدود است . برای کانت، فناناپذیری درماورای چشم‌انداز عقل واستدلال پژوهشی است؛ همچون اصل موضوعی از عقل عملی و بدیهیی از خوداگاهی اخلاقی است . انسان خواستار وجویندهٔ خیراعلی است که فضیلت و سعادت هر دو را فرا می گیرد.ولی

---

۱ ـ Renan

فضیلت وسعادت، و وظیفه و تمایل، بنا بر نظر کانت، مفاهیمی نسبت بـه یکدیگر نامتجانسند. ممکن نیست که وحدت آنها در این‌دو روزهٔ عمر کوتاه جویندگان در این جهان محسوس عملی شود. بنا بر این ناگزیر می‌شویم که اصل موضوع زندگی ابدی را برای انجام یافتن تدریجی وحدت دومفهوم فضیلت و سعادت ناسازگار با یکدیگر بپذیریم، و به خدایی معتقدشویم که بالاخره سبب تلاقی این‌دو با یکدیگر می‌شود . ولی روشن نیست که چرا به کمال رسیدن فضیلت و سعادت باید به زمانی نامحدود محتاج باشد، وچگونه‌خدا می‌تواند تلاقی میان‌دو مفهوم متعارض با یکدیگر را ممکن سازد. این که براهین مابعدالطبیعی نتوانسته است به قطعیتی برسد ، سبب آن شده‌است که بسیاری از متفکران به اعتراضات ما دیگری جدید گوش‌فرادارند که‌فناناپذیری را طردمی کند،و خودآگاهی را تنها عملی‌از مغز آدمی می‌داند که با قطع کار مغز آن نیز قطع می‌شود. ویلیم جمیز چنان می اندیشد که این اعتراض به فناناپذیری زمانی صحیح است که وظیفه وعمل مورد بحث را وظیفه وعملی مولد بدانیم. تنها این امر که بعضی از تغییرات فکری وذهنی همزمان با بعضی ازتغییرات جسمانی‌صورت می گیرد، دلیل آن‌نمی‌شود که تغییرات مغزی درنتیجهٔ تغییرات بدنی حاصل شده باشد. این‌عمل ضرورت نداردکه تولیدی[1] یا مولد باشد؛ ممکن است که مانند عمل چخماق تفنگ یا عمل یك عدسی، ترخیصی یا انتقالی[2] باشد . این نظر که حیات درونی ما نتیجهٔ عمل نوعی از ماشینیگری متعالی خودآگاهی در ما است که واسطه‌ای مادی را برای مدت کوتاه عمل خود انتخاب می کند، هیچ اطمینانی دربارهٔپیوستگی‌محتوی تجربهٔ فعلی به ما نمی‌دهد. درقسمتهای پیشین‌این‌سخنرانیها، راه رو به روشدن بامادیگری را نشان دادم علم، بالضروره، باید تنها بعضی‌ازسیما ـ های حقیقت و واقعیت را برای بحث و تحقیق انتخاب کند، و سیماهای دیگر آن

---

۱ ـ Productive ۲ ـ Transmissive

را کنار بگذارد. اگر علم ادعاکند که سیماهای برگزیده شدهٔ حقیقت و واقعیت سیماهای منحصر قابل مطالعه است، به جزمیگری[1] محض پرداخته است. شك نیست که آدمی يك سیمای مکانی دارد، ولی این تنها سیمای آدمی نیست، سیماهای دیگری از آدمی نیز هست، مانند ارزشیابی و خاصیت یگانهٔ تجربهٔ هدفدار و جستجوی حقیقت، که علم بایستی بالضروره از میدان تحقیق خود آنها را کنار بگذارد، و فهم آنها محتاج مقولاتی است جز آنها که علم به کار می‌برد.

با این‌همه، در تاریخ اندیشهٔ جدید نظر مثبتی دربارهٔ فناناپذیری وجود دارد، و آن نظریهٔ رجعت ابدی[2] نیچه[3] است. این نظر شایستهٔ توجه است، نه تنها بدان سبب که نیچه باشوق و حرارتی عظیم به تأیید و اثبات آن پرداخته، بلکه‌نیز ازان جهت که تمایلی واقعی را در فکر جدید آشکار می‌سازد. این اندیشه درهمان ایامی که همچون الهامی شاعرانه به ضمیر نیچه راه یافت، به خاطر دیگران نیز رسید، و نطفهٔ آن را در آثار هربرت سپنسر[4] نیز می‌توان یافت. در واقع، بیش‌از انکه جنبهٔ اثبات منطقی این نظریهٔ نیچه را جذب کرده باشد، جنبهٔ کمالی و مثالی[5] آن توجه وی را به خود جلب کرده بوده است. و این خود دلیلی بران است که نظرهای مثبت یا اشیاء نهایی، بیش ازانکه کار فلسفه و مابعدالطبیعه باشد، کار الهام است. ولی نیچه به نظریهٔ خود صورت استدلالی بخشیده، و از این جهت باید آن را مورد مطالعه قرار دهیم. عقیدهٔ نیچه بر پایهٔ این فرض است که مقدار انرژی و کار مایه در این جهان ثابت و بنابران محدود است. مکان صورتی ذهنی بیش نیست؛ این که گفته شود جهان در فضایی قرار دارد، به این معنی که در خلأ مطلق واقع است معنایی ندارد. ولی نظر نیچه در بارهٔ زمان همانند نظر کانت و شوپنهاور است. زمان

---

۱ _ dogmatism   ۲ _ Eternal Recurrence   ۳ _ Nietzsche
۴ _ Herbert Spencer   ۵ _ ideal

صورت ذهنی نیست؛ فرایندی واقعی و نامحدود است که تنها به صورت «دوری»[1] قابل تصوراست. به این ترتیب واضح می‌شود که، درفضای نامحدود تهی، انرژی از میان نمی‌رود. مراکز این انرژی از لحاظ شماره محدود است، و ترکیبات آنها کاملا قابل محاسبه‌است. برای این انرژی پیوسته فعال، نه‌آغاز و انجامی وجود دارد، نه تعادلی، و نه اولین یا آخرین تغییری. ازانجا که زمان نامحدوداست، همهٔ‌ترکیبات ممکن‌مراکزانرژی‌تاکنون صورت گرفته‌است. هیچ‌حادثهٔ جدیدی درجهان صورت نمی‌گیرد؛ هرچه اکنون رخ می‌دهد، پیش ازاین به دفعات بیشمار رخ داده، و در آینده نیز به‌دفعات بیشماررخ خواهد داد. به نظر نیچه، ترتیب پیش‌آمدن‌حوادث بایستی ثابت و تغییرناپذیر باشد؛ چه بدان علت که زمان نامحدودی گذشته‌است، لاجرم در این مدت دراز مراکز انرژی اشکال خاصی از رفتار برای خود پیدا کرده‌اند. خود کلمهٔ «رجعت» این ثابت بودن را می‌رساند. علاوه براین، باید چنین نتیجه بگیریم که ترکیبی از مراکز انرژی که زمانی حاصل شده، لازم است که پیوسته باز گردد؛ اگرچنین نباشد، هیچ تضمینی‌حتی‌برای بازگشت‌انسان برین[2] نخواهد بود.

«هرچیز بازگشته است: شعرای یمانی و عنکبوت، و اندیشه‌های تولد این لحظه، و این اندیشهٔ اخیر توکه هر چیز باز خواهد گشت. ای برادر! سراسر زندگی تو، همچون شیشهٔ ساعت شنی، پیوسته تجدید می‌شود، و همیشه دوباره به‌کار خواهی افتاد. حلقه‌ای که‌تو دران دانهٔ شنی بیش نیستی، از نو خواهد درخشید.»

رجعت ابدی نیچه چنین است. چیزی جز نوع صلبتری از ماشینیگری نیست که بر امری واقعی بنانشده بلکه پایهٔ آن فرضیه کارامدی از علم است. ونیز نیچه‌به صورت جدی بامسئلهٔ زمان مواجه نشده‌است. آن‌را امری خارجی وعینی می‌داندو

1- periodic 2- superman

به آن فقط همچون رشتهٔ نامحدودی از حوادثی می‌نگرد که مکرر در مکرر دور می‌زند و به حال اول بازمی گردد. ولی چون زمان به صورت حرکت دورانی ابدی در نظر گرفته شود، فناناپذیری مطلقاً قابل دوام نخواهد بود. نیچه خود این مطلب را احساس کرده، و نظریهٔ خود را نه به عنوان فنا ناپذیری بلکه به صورت حیاتی که فناناپذیری را قابـل دوام می کند بیان کرده است. آیا، به گفتهٔ نیچه، چه چیز فناناپذیری را قابل دوام می کند؟ آنچه چنین می کند توقع این امر است که بازگشت ورجعت ترکیب آن مراکز انرژی که زندگی شخصی مرا می‌سازد، عامل ضروری برای آن ترکیب کمالی و مثالی است که وی «انسان برین» نامیده است. ولی انسان برین به دفعات بیشمار پیش از این بوده است. ولادت او اجتناب ناپذیر است؛ چگونه می‌تواند چنین چشم‌اندازی شوق مرا برانگیزد؟ ما تنها برای چیزهایی شوق می‌ورزیم کـه مطلقاً جدید باشد، و با نظریهٔ نیچه، که چیزی جز قدریگری بدتر از آن نوع قدریگری نیست که با کلمهٔ «قسمت» خلاصـه می‌شود، امر مطلقاً جدید قابل تفکر نیست. این نظریه، به جای آنکه وجود بشری را برای جنگ بازندگی آماده سازد، تمایل به عمل را از آن سلب می کند و کشش و تمدّد من را به رخوت مبدل می‌سازد.

اکنون به تعلیمات قرآن توجه می کنیم. نظر قرآن در بارهٔ سرنوشت بـه صورتی جزئی رنگ زیستشناختی دارد. از آن جهت می گویم به صورت جزئی کـه قرآن در این باره گفتارهایی از نوع زیستشناختی دارد کـه فهم آنهـا بـدون تبصر عمیقتری در ماهیت زندگی امکانپذیر نیست. مثلا از «برزخ» سخن می گوید کـه حالتی و شاید نوعی از تعطیل و تعلیق است که میان مرگ و برانگیخته شدن واقع است. خود برانگیخته شدن نیز بـه صورتی دیگر تصورشده است. قرآن، مـانند

مسیحیت ، امکان بعث را برپایهٔ دلیل عملی برانگیخته شدن یك شخص تاریخی قرارنداده‌است. چنان می‌نماید که قرآن مسئلهٔ بعث را همچون نمودی کلی‌وجهانی در نظر گرفته و دربارهٔ آن استدلال کرده است که ، از لحاظی ، در بارهٔ مرغان و جانوران دیگر نیز صحت‌دارد[قرآن ، انعام ، ۳۹].

ولـی، پیش‌ازانکه به تفصیل در خصوص نظرقرآن نسبت به مسئلهٔ جاودانی شخصی بحث کنیم ، بایدبه سه‌امر توجه داشته باشیم که ازلحاظ قرآن کاملاروشن است، و دربارهٔ آنها نباید اختلاف عقیده‌ای وجود داشته باشد :

(۱) اینکه مـن آغازی درزمان داشته و ، در ترتیب زمانی‌ـمکانی ، پیش از ظهور خود وجود نداشته است .

(۲) اینکه بنابر نظر قرآن امکان بازگشت به این‌زمین وجود ندارد. واین امر از آیات ذیل به خوبی آشکار است:

«تا آنگه‌که مرگ‌بر یکی از ایشان فرا رسد ، گوید : پروردگارا ، مـرا باز گردان تا مگر کردار نیك‌کنم ، وآنچه را فروگذاشته‌ام تلافی‌نمـایم.[جـوابش گویند :] هرگز . اینها همان سخنانی است‌که او خواهد گفت . و در پی ایشان برزخی است تا آن روزکه برانگیخته شوند .»[قرآن ، مؤمنون ، ۹۹ و ۱۰۰].

«سوگند به ماه، آن‌گاه‌که تمام شود ،که ناگزیر از حالی به حال دیگرخواهید گشت .»[قرآن ، انشقاق ، ۱۹].

«چه‌گویید در این آبی‌که می افکنید؟ آیاشما آن را می‌آفرینید یا ماآفریدگار آنیم ؟ ما مرگ را در میان شما مقدر کردیم ، و ازان نا توان نیستیم‌که مانندان شما را جانشینتان سازیم ، و شما را دو باره به صورتی بیافرینیم‌که نمی‌دانید .»[قرآن واقعة ، ۶۱ - ۵۸].

(۳) اینکه محدودیت بدبختی نیست .

« هیچ‌کس در آسمانها و زمین نیست جزانکه [فردا] به بندگی نزد خدای رحمان آید. همه را دانسته است و همه را شمرده است. وهمه در روز رستخیز تنها نزد او خواهند آمد.» [قرآن ، مریم ، ۹۵ - ۹۳]

این نکتهٔ مهمی است و باید به خوبی فهم شود تا بصیرت روشن‌دربارهٔ نظریهٔ‌اسلامی نجاح و رستگاری به دست آید. باانفراد غیر قابل تبدیل فردیت خویش است که من محدود به من نامحدود نزدیك می‌شود تا برای خود نتایج اعمال گذشته را ببیند و دربارهٔ امکانات آیندهٔ خودقضاوت کند.

«وبخت هرکس را به‌گردن او بستیم، و در روز رستاخیز برای او نامه‌ای‌بیرون می‌آوریم‌که او راگشاده به دست او دهند [وگویند:] نامه‌ات را بخوان‌که خود برای رسیدن به حسابت بسنده‌ای.» [قرآن، اسری ۱۴ - ۱۳].

سرنوشت نهایی آدمی هرچه باشد، آزادی کامل از محدودیت را همچون برترین حالت نعیم و سعادت بشری مشاهده نمی‌کند. «پاداش پیوستهٔ» آدمی در این است که از لحاظ تملك و ضبط نفس و وحدت و شدت فعالیت خود، به عنوان یك من، در حال نمو تدریجی باشد. حتی صحنهٔ «خرابی عمومی عالم» که بلا فاصله پیش از روز داوری است، نمی‌تواند در آرامش و طمأنینهٔ‌کامل من به حد رشد رسیده تأثیری داشته باشد:

«وآنگاه‌که در صور دمیده شود، هرکه درآسمانها و در زمین است چون مرده بیفتد، مگر آنکه‌خداخواهد ...» [قرآن، زمر، ۶۸].

آیا چه کس، جزآن کسان که به عالیترین درجهٔ شدت رسیده باشند، می‌تواند موضوع این استثنا باشد؟ و رسیدن به‌اوج این تکامل‌وقتی میسر است که‌من‌بتواند، حتی در حالت تماس مستقیم با من عالمگیر، تملك‌نفس خود را کاملا حفظ کند. چنانکه قرآن در بارهٔ رؤیت پیغمبر، اسلام‌از من نهایی گفته:

«چشم اوکج نشد و از راست دیدن در نگذشت.» [قرآن، نجم، ۱۷].

کمال مطلوب بشریت دراسلام این است. هیچ‌تعبیری از این مسئله بهتر ازآن‌نیست که شاعری ایرانی در بارهٔ تجربهٔ پیغمبر اسلام از اشراق الاهی گفته‌است:

موسی ز هوش رفت به یک جلوهٔ صفات   تـو عین ذات می‌نگری در تبسّمی

تصوف همه خداییگرانه البته نمی‌تواند با چنین نظری مساعد باشد، و دشواریهایی از نوع فلسفی در برابر می‌نهد. چگونه نا متناهی و من‌هـای متناهی یکدیگر را طرد می کنند؟ چگونه من محدود، باهمان صورت که‌هست، می‌توانـد محدودیت خود را در کنار من نامحدود حفظ کند؟ این دشواری از سوء فهم حقیقت نامحدود برخاسته است. نامحدودیت راستین به معنی گسترش نامحدود نیست که تصور آن، بدون آنکه همهٔ گسترشهای محدود ممکن را فرا گیرد، امکانپذیر نیست. ماهیت واقعی آن در شدت آن است نه در گسترش آن؛ و ازهمان لحظه که توجه خودرا به شدت معطوف می‌داریم، رفته‌رفته می بینیم کـه من متناهی، گرچـه از نـامتناهی مجزا و منعزل نیست، باید ازان متمایز باشد. چون از لحـاظ و سعت و گسترش نظر کنم، خود را منجذب در سلسلهٔ زمانی ـ مکانی می بینم که خود بـه‌آن تعلق دارم. ولی‌چون ازلحاظ شدت نظر کنم، همـان سلسلهٔ زمـانی ـ مکـانی را چون یک «دیگر»ی می بینم که کاملا نسبت به من بیگانه است. نسبت به‌آنچه برای‌زندگی وبقای خود به آن‌نیاز و بستگی دارم، تمایز دارم، ولی درعین حال به آن‌ارتباط کامل دارم. به گفتهٔ قرآن، راه برای‌آدمی باز است که به حقیقت و مفهوم جهان بپیوندد وجاودانی شود.

«آیا آدمی چنان می‌پندارد که او را به حال خود و بیهوده فروگذارند؟آیا نطفه ای نبود که فرو افکنده شد؟ و سپس خونی بسته شد؟ و آنگاه آفریـده شد و صورت و اندامش درست شد؟ و ازان دو همتای نرو ماده آفرید؟ آیا اوکـه چنان کـرد نمی‌تواندکه مردگان را زنده‌کند؟» [قرآن، قیامة، ۴۰-۳۶].

بسیار نا محتمل است که موجودی که تحول و تکامل آن ملیونها سال طول کشیده، همچون چیز بیحاصلی به دور افکنده شود. بلکه تنها به عنوان یک مـن پیوسته

در حال افزایش است که می‌تواند به حقیقت و معنای جهان تعلق پیدا کند :

«سوگند به نفس و به آنکه آفرینش او را راست و درست کرد،و شناخت بدکاری و پرهیزکاری را به او آموخت ، که آن‌کس که نفس خود را پاکیزه کرد [ورشد داد] رستگار شد ، و آن‌کس که آن را فرومایه کرد ، بازمانده و نومید شد . » [قرآن ، شمس ، ۱۰-۷].

ولی چه باید کرد تا نفس و روح رشد کند و از فساد رهایی یابد ؟ از طریق عمل :

«بزرگوار و با برکت است آنکه پادشاهی به دست اواست ، و برهرچیز تواناست. آنکه مرگ و زندگی را آفرید تا شما را بیازماید که‌کدام یك از لحاظ عمل و کار نیکوتر اید ؛ واو است توانای آمرزنده .» [قرآن، ملك، ۲-۱].

زندگی میدانی برای فعالیت من در مقابل ما می‌نهد ، ومرگ نخستین آزمون فعالیت ترکیبی من است . فعل وعمل لذتبخش یا رنجبخش وجود ندارد ؛ هرچه هست افعالی است که یا مایهٔ نگاهداری من است یا مایهٔ انحلال و از هم پاشیدن آن . عمل است که من را برای انحلال آماده می کندیا آن را برای مأموریتی‌در آینده پرورش می‌دهد. درعملی که مایهٔ نگاهداری من است، اصل مراعات احترام من است ، هم در خودم وهم در دیگران . بنابراین ، جاودانی شخص به عنوان حقی به ما تعلق ندارد ؛ بلکه باید با کوشش و تلاش شخصی فراهم شود . تأسف‌انگیزترین‌خطای مادیگری این است که‌چنان‌فرض می کند که خوداگاهی محدود به تمام موضوعی که در نظر دارد می‌رسد و آن راکاملا می‌فهمد. فلسفه و علم تنها یك راه نزدیك شدن به آن موضوع است. راههای دیگری نیز در برابر ما گشوده است ؛ و مرگ ، اگر عمل کنونی به اندازهٔ کافی من را در برابر هول و تکانی که انحلال بدنی باخود همراه دارد تقویت کرده باشد، چیزی جزعبور به‌مرحله‌ای نیست که قرآن آن را «برزخ» می‌نامد . آنچه از حالات و تجارب متصوفان در کتابها ثبت شده ، نشان می‌دهد که برزخ حالتی از خوداگاهی است که خصوصیت

آن تغییری در وضع نگرش من نسبت بـه زمان ومکان است . هیچ چیزی دران نامحتمل نیست . هلمهولتز[1] نخستین کسی بود که این مطلب را کشف کرد که تحریك عصبی مدتی وقت لازم دارد تا بـه خود اگاهی برسد . چون چنین است ، بـایـد گفت که ساختمان فیزیولوژیایی کنونی ما پایهٔ نظر فعلی ما را نسبت به زمان تشکیل می‌دهد ، و اگر من پس از انحلال این ساختمان باقی بماند ، تغییری در وضـع نگرش ما نسبت به زمان و مکان کاملا طبیعی خواهد بود . و چنین تغییری کاملا برما ناشناخته نیست. تمرکز شدید تأثرات که درزندگی رؤیایی ماحاصل می‌شود، واوج حافظه‌ای که گاه در هنگام مرگ پدیدار می‌شود ، قابلیت من را برای ادراك زمان باملاك‌ومعیار دیگری آشکارمی‌سازد. بنا براین، حالت برزخ‌ظاهراً حالت‌انفعالی‌انتظار محض نیست؛ حالتی‌است که دران من جلوه‌ای ازسیماهای روشن حقیقت و واقعیت را می‌بیند ، و خود را برای سازگاری بـا این سیماها آماده می‌کند . بایستی که، مخصوصاً در مورد من‌های کاملا پرورده شده که طبعاً روشهای عمل ثـابتی در سلسلهٔ خاص زمانی‌ـمکانی پیدا کرده‌اند، حـالتی از انفعال روحی باشد ، و ممکن است برای من‌هایی که این اندازه خوشبخت نیستند، به‌معنی انحلال بوده باشد . بااین همـه، من باید بـه تلاش و مبارزهٔ خود ادامه دهد تاخود را برای حضور در عرصـهٔ رستاخیز آماده سازد . بنابراین رستاخیز یك حادثهٔ بیرونی نیست. اتمام و اکمال فرایندهای حیـاتی در درون من است. خواه فردی بـاشد خواه کلی، چیزی بیش از نوعی سیاهه برداری ازکارهای گذشته و امکانات آیندهٔ من نیست . قرآن نـمود طلوع مجدد من را برقیاس طلوع نخستین آن موردبحث قرارمی‌دهد:

«و آدمی می‌گوید : «آیا پس ازانکه مردم ، ممکن است دو بـاره زنده بیرون آورده شوم ؟» آیا انسان به خاطر نمی‌آورد که ما او را از پیش آفریدیم و حال آنکه پیش ازان چیزی نبود ؟» [قرآن ، مریم ، ۶۸ – ۶۷].

1. Helmholtz

«ما مرگ را در میان شما مقدر گردیم ، و ازان ناتوان نیستیم که مانندان شما را جانشینتان سازیم، وشمارا دوباره به صورتی بیافرینیم که نمی‌دانید. وشما از آفرینش نخستین آگاهید، پس‌چرا پند نمی‌گیرید و نمی‌اندیشید ؟»[قرآن ، واقعة ۶۲، ـــ ۶۰].

آیا انسان در آغاز چگونه پیداشد ؟ برهان مبینی که در آیه‌های اخیر از دو فقرهٔ مذکور در فوق بیان شده ، چشم انداز ذهنی تازه‌ای در برابر فیلسوفان مسلمـان گشوده‌است. جاحظ (وفات ۲۵۵ ه) نخستین کسی‌است که به‌تغییری که درحیوانات، بر اثر مهاجرت یا به طورکلی‌محیط زندگی ، حاصل می‌شود اشاره کـرده است . نویسندگان رسائل اخوان الصفا نظریات جـاحظ را گسترش بیشتری دادنـد . ولی ، ابن مسکویه (وفات ۴۲۱ ه) نخستین متفکر مسلمـان است کـه نظریـهٔ روشن و از بسیار جهـات جدیدی در بارهٔ اصل و منشأ انسان آورده است . ایـن کـه رومـی مسئلهٔ فناناپذیری را تکاملی زیستشناختی می‌شمرد، و مانند بعضی از فلاسفهٔ اسلامی بران نبود کـه بحث دراین امر محتاج برهان فلسفی محض است، بسیار طبیعی و با روح اسلام سازگار بوده‌است. ولی نظریهٔ تکامل، به جای آنکه برای جهان جدید مایهٔ امید و شوق باشد ، سبب نومیدی و اضطراب شده است . دلیل این امر را باید در این فرض بیپای جدید جست که ساختمان کنونی انسان ، چه از لحاظ روحی وعقلی و چـه از لحاظ فیزیولوژیایی، فصل‌الخطاب در تـکامل زیستشناختی است، واینکه مرگ ، به عنوان حادثه‌ای زیستشناختی ، هیچ معنی و مفهوم سازنـدگـی ندارد . جهان امروز محتاج به یك رومی است کـه امید را در مردمان برانگیزد و آتش شوق برای زندگی را تیزتر کند . اشعار بینظیر او را بـاید در اینجا بیاورم:

آمـده اول بـه اقـلیم جمـاد	وز جمـادی در نبـاتـی او فتـاد
سالها اندر نبـاتـی عمر کـرد	وز جمادی یـا دنـاورد از نبرد

وز نباتی چون به حیوان اوفتاد — نایدش حال نباتی هیچ یاد
جز همان میلی که دارد سوی آن — خاصه در وقت بهار و ضیمران
همچو میل کودکان با مادران — سرّ میل خود ندانند در لبان
باز از حیوان سوی انسانیش — می کشد آن خالقی که دانیش
همچنین اقلیم تا اقلیم رفت — تا شد اکنون عاقل و دانا و زفت
عقلهای اولینش یاد نیست — هم از این عقلش تحول کردنی است

مسئله‌ای که در میان فلاسفه و متألهان اسلامی مایهٔ اختلاف عقیدهٔ فراوان شده ، این است که آیا خلق مجدد آدمی مستلزم خلق مجدد بدن مادی او نیز هست یا نه. اغلب ایشان ، و از جمله شاه ولی‌الله ، بزرگترین متأله متأخر اسلام، بر آنند که خلق جدید لااقل مستلزم خلق نوعی از واسطهٔ مادی هست که متناسب با محیط جدید من باشد ، به‌عقیدهٔ من، چنین نظری بیشتر ازان جهت پیداشده است که من ، به عنوان یك فرد ، بدون نوعی نشانهٔ مکانی یا زمینهٔ اختباری غیر قابل تصور است.
آیه‌ای که پس از این می‌آوریم ، این مسئله را تا اندازه‌ای روشن‌می کند :

«آیا چون مردیم و خاك شدیم [ممکن است که دوباره بازگردیم؟] چنین بازگشتی بسیار دور ومحال است . ما می دانیم که زمین چه اندازه از ایشان می‌کاهد، و در نزد ما نامه ای است که [حساب همه چیز را] نگاه می‌دارد. »[قرآن ، حجرات ، ۴ـ۳].

به نظر من، این آیه به صراحت نشان می‌دهد که طبیعت جهان چنان است که راه برای آن باز است که، حتی پس از متلاشی شدن آنچه در آدمی سبب تخصص فردیت او در محیط فعلی می‌شود، از راهی دیگر نوعی از فردیت لازم برای به کار افتادن نهایی عمل آدمی را نگاه دارد. ولی این را نمی‌دانیم که آن راه دیگر چگونه است . و نیز با تصور کردن نوعی از بدن برای خلق مجدد، هراندازه هم که این بدن لطیف باشد، بصیرت بیشتری دربارهٔ این خلق مجدد پیدا نمی کنیم .

قیاسی که قرآن میان خلق اول و خلق ثانی کرده ، وجود چنین بدنی را به عنوان امری واقعی نشان می‌دهد ؛ ولی غرض قرآن آشکار کردن خاصیت و طبیعت این بدن نبوده است. چون به صورت فلسفی سخن گفته شود، دورتر از این نمی‌توان رفت که : از لحاظ تاریخ گذشتهٔ انسان ، بسیار نامحتمل است که مأموریت وی با انحلال و تلاشی بدنش به پایان برسد.

بنا بر تعلیم قرآن، خلق مجدد آدمی « دیدهٔ تیز بین » [قرآن ، ق ، ۲۲] به او می‌بخشد که با آن می‌بیند که «بخت و سرنوشتش به گردن خود او بسته‌است». بهشت و دوزخ حالاتی هستند نه محلهایی. اوصافی که از آنها در قرآن آمده، نمایش بصری یك واقعیت درونی یا سجیه و شخصیت است. دوزخ، بنا بر کلام قرآن، «آتش افروختهٔ خدا است که بالا می‌رود و دلها را فرا می‌گیرد.» [قرآن ، همزه، ۷-۶] . بهشت شادی حاصل از پیروزی بر نیروهایی است که سبب انحلال می‌شود. کلمهٔ «ابد» که در بعضی از آیات مربوط به دوزخ آمده، در خود قرآن به دوره‌ای از زمان تعبیر و تفسیر شده است [قرآن، نبأ، ۲۳]. زمان نمی‌تواند با تکامل شخصیت ارتباط و وابستگی نداشته باشد. سجیه و شخصیت تمایل آن دارد که ثابت و ابدی شود؛ شکل گرفتن مجدد آن نیازمند زمان است. بنا بر این دوزخ، بدان صورت که از قرآن فهمیده می‌شود، گودالی نیست که خدای کینه کشی آدمی را همیشه در ان شکنجه دهد؛ تجربهٔ اصلاح کننده‌ای است که ممکن است من سخت و قسی شده را باردیگر نسبت به نسیم جانبخش لطف الاهی حساس کند. و نیز بهشت جای تعطیل و بیکاری نیست. زندگی یگانه و پیوسته است، آدمی همیشه به پیش می‌رود تا اشراقهای تازه‌ای از حقیقت و واقعیت نامحدودی دریافت کند که «هر روزی در کاری است» [قرآن، الرحمان، ۲۹]. و ظرف پذیرندهٔ اشراق حق تنها یك ظرف منفعل نیست. هر عملی از یك من آزاد وضع تازه‌ای ایجاد می کند، و به این ترتیب فرصتهای بیشتری برای تجلی خلاق فراهم می‌شود.

V

روح فرهنگ و تمدن اسلامی

حضرت محمد (ص) به آسمان به معراج رفت و باز گشت. یکی از شیوخ بزرگ طریقت، عبدالقدوس گنگهی[1] را کلامی است بدین مضمون: «سوگند به خدا که، اگر من به آن نقطه رسیده بودم، هرگز به زمین باز نمی گشتم.» شاید در سراسر ادبیات صوفیانه نتوان چندکلمهٔ معدود را پیدا کرد که، در یك جمله، اختلاف روانشناختی میان دو نوع خودآگاهی پیغمبرانه و صوفیانه را به این خوبی آشکار سازد. مرد باطنی نمی‌خواهد که پس از آرامش و اطمینانی که با «تجربهٔ اتحادی» پیدا می کند، به زندگی این جهانی باز گردد؛ دران هنگام که بنا بر ضرورت باز می گردد، بازگشت او برای تمام بشریت سود چندانی ندارد. ولی بازگشت پیغمبر جنبهٔ خلاقیت و ثمر بخشی دارد. باز می گردد و در جریان زمان وارد می‌شود، به این قصد که جریان تاریخ را تحت ضبط دراورد، و از این راه جهان تازه‌ای از کمال مطلوبها خلق کند. برای مرد باطنی آرامش حاصل از «تجربهٔ اتحادی» مرحله‌ای نهایی است؛ برای پیغمبر، بیدار شدن نیروهای روانشناختی او است که جهان را تکان می‌دهد، و این نیروها چنان حساب شده است که کاملا جهان بشری را تغییر دهد. در پیغمبر، آرزوی اینکه ببیند تجربهٔ دینی به صورت یك نیروی جهانی

---

1 - of Gangoh

زنده درامده، به حد اعلی وجود دارد. به این ترتیب بازگشت او نوعی از آزمون عملی ارزش تجربهٔ دینی او به شمار می‌رود. پیغمبر در فعل خلاق خود، هم دربارهٔ خود داوری می کند، و هم در بارهٔ جهان واقعیتهای عینی، که می کوشد تا بـه خود دران جنبهٔ عینیت بدهد. بـا نفوذ کردن درانچه نفوذ ناپذیر است، پیغمبر خود را برای خود باز می‌یابد؛ در برابر تاریخ نقاب ازچهرهٔ خویش برمی‌دارد. بنابراین، راه دیگر برای داوری کردن در ارزش تجربـهٔ دینی یك پیغمبر، آزمودن انـواع انسانیتی است که ایجاد کرده، و نیز توجه به‌آن جهانِ فرهنگ و تمدنی است که از رسالت وی برخاسته است. در این سخنرانی، من بحث خود را بـه قسمت دوم محدود می کنم. غرض آن نیست که برای شما پیشرفتهایی را کـه در میدان علم و معرفت در اسلام پیدا شده توصیف کنم. بلکه بیشتر نظرآن است که توجه شما را به بعضی از مفاهیم فرمانروای بـر فرهنگ اسلامی جلب کنم، تا از ایـن راه در بارهٔ اندیشه‌ای که در زیر آنها نهفته است بصیرتی به دست آورید، و به روحی که ازطریق آنها خود نمایی می کند نظری بیندازید. ولی‌پیش ازآنکه به این‌کار بپردازم،لازم است که ارزش فرهنگی اندیشهٔ بزرگی ازاسلام، یعنی خاتمیّت دستگاه پیغمبری، فهمیده شود.

پیغمبر را می‌توان همچون نوعی از خوداگاهی باطنی تعریف کرد که دران «تجربهٔ اتحادی» تمایل به‌آن دارد که از حدود خود لبریـز شود، و در پـی‌یافتن فرصتهایی است که نیروهای زندگی اجتماعی را از نو توجیه کند یـا شکل تازه‌ای به‌آنها بدهد. در شخصیت وی، مرکز محدود زندگی در عمق نا محدود خـود فرو می‌رود، تنها به این قصد که، بار دیگر با نیروی تازه ظاهرشود و کهنه را براندازدو خط سیرهای جدید زندگی را آشکار سازد. این اتصال با ریشهٔ وجود، به هیچ وجه تنها مخصوص آدمی نیست. شکل استعمال کلمهٔ «وحی» درقرآن نشان می‌دهد که‌این

کتاب آن را خاصیتی از زندگی می‌داند، و البته این هست که خصوصیت و شکل آن برحسب مراحل مختلف تکامل زندگی متفاوت است. گیاهی که به‌آزادی در مکان رشد می‌کند، جانوری که برای سازگار شدن با محیط تازهٔ زندگی دارای عضو تازه‌ای می‌شود، وانسانی که از اعماق درونی زندگی روشنی تازه‌ای دریافت می‌کند، همه نمایندهٔ حالات مختلف وحی هستند که بنا برضرورتهای ظرف‌پذیرای وحی، یا بنا برضرورتهای نوعی که این ظرف به‌آن تعلق دارد، اشکال گوناگون دارند. در دوران کودکی بشریت، انرژی روانی‌چیزی را آشکار می‌سازد که من آن را خوداگاهی پیغمبرانه می‌نامم، و به‌وسیلهٔ آن در اندیشهٔ فردی و انتخاب راه زندگی، از طریق پیروی از دستورها و داوریها و انتخابها و راههای عمل حاضر و آماده، صرفه‌جویی می‌شود. ولی با تولد عقل و ملکهٔ نقادی، زندگی، به خاطر نفع خود، تشکیل و نموّ آن اشکال از خوداگاهی را که نیروی روانی در مرحلهٔ قدیمتر تکامل بشری به‌آن صورت جریان داشت، متوقف می‌سازد. آدمی نخست در فرمان شهوت و غریزه است. عقل استدلال‌کننده، که تنها همان سبب تسلط وی بر محیط است، خود تکامل و پیشرفتی است؛ و چون عقل تولد یافت، بایستی که آن را، با جلوگیری ازاشکال دیگر معرفت، تقویت کنند. شك نیست که جهان قدیم، در زمانی که انسان در مقایسهٔ با حال حاضر حالت بدوی داشت و کما بیش تحت فرمان تلقین بود، چند دستگاه بزرگ فلسفی ایجاد کرده بود. ولی نباید فراموش کنیم که این دستگاهسازی درجهان‌قدیم کار اندیشهٔ مجرد بوده که نمی‌توانسته‌است از طبقه بندی معتقدات دینی مبهم و سنتها آن سوتر رود، و هیچ نقطهٔ اتکایی دربارهٔ اوضاع عینی زندگی برای ما فراهم نمی‌آورد.

پس چون به مسئله از این لحاظ نظر شود، باید گفت که چنان می‌نماید که پیغمبر اسلام میان جهان قدیم و جهان جدید ایستاده است. تا آنجا که به‌منبع الهام

وی مربوط می‌شود، به‌جهان قدیم تعلق دارد؛ و آنجا که پای روح الهام وی در کار می‌آید، متعلق به جهان جدید است. زندگی در وی منابع دیگری از معرفت را اکتشاف می کند که شایستهٔ‌خطسیر جدید آن‌است. ظهورو ولادت‌اسلام، که‌آرزومندم چنانکه دلخواه شما است برای‌شما مجسم کنم، ظهور و ولادت عقل برهانی‌استقرایی[1] است. رسالت باظهور اسلام، در نتیجهٔ اکتشاف ضرورت پایان یافتن خودرسالت، به حدّ کمال می‌رسد. و این خود مستلزم دریافت هوشمندانهٔ این امر است که زندگی نمی‌تواند پیوسته در مرحلهٔ کودکی و رهبری شدن از خارج بـاقی بمـاند. الغای کاهنی و سلطنت میراثی در اسلام، توجه دایمی به عقل وتجربه در قرآن،واهمیتی کـه این کتاب مبین بـه طبیعت و تاریخ به عنوان منابع معرفت بشری می‌دهد، همه سیماهـای مختلف اندیشهٔ واحد ختم دورهٔ رسالت است . ولی این اندیشه بـه‌آن معنی نیست کـه تجربهٔ باطنی، کـه از لحاظ کیفیت تفاوتی بـا تجربهٔ پیغمبرانه نـدارد، قرآن اکنون دیگر ازآنـکه واقعیتی حیـاتی بـاشد منقطع شده است. «انفس» (خود) و «آفـاق» (جهان) را منابع علم و معرفت می‌داند. خدانشانه‌هـای خود را هم درتجربهٔ درونی آشکار می‌سازد، و هم در تجربهٔ بیرونی، و وظیفهٔ آدمی آن است کـه معـرفتبخشی همهٔ سیماهای تجربه را در معرض قضاوت قرار دهد . اندیشهٔ خاتمیت را نباید به این معنی گرفت کـه سرنوشت نهایی زندگی، جانشین شدن کامل عقل‌به جای عاطفه است. چنین چیزی نه ممکن است نه مطلوب. ارزش عقلانی این اندیشه دران‌است که در برابر تجربهٔ باطنی وضع‌مستقل‌نقادانه‌ای‌ایجاد می کند ، واین‌امر با تولداین اعتقاد حاصل می‌شود که حجیت واعتبارادعای اشخاص به پیوستگی بافوق طبیعت داشتن در تاریخ بشری بـه پایان رسیده است. این نوع اعتقاد نیرویی روانشناختی است که رشد و نمو چنین شخصیتها را متوقف می‌سازد .

۱- Inductivie

کار این اندیشه آن است که در برابر ما چشم‌انداز تازه‌ای از معرفت، در میدان تجربهٔ درونی، می گشاید. این کار نیمی از شعار مسلمانی است، و به کار نیم دیگر آن می‌ماند که، با برهنه کردن نیروهای طبیعی از لباس خالقیتی که فرهنگهای کهن بر آنها پوشانده بودند، اسلام روح مشاهدهٔ از روی نقادی در تجربهٔ خارجی را ایجاد کرده و آن را پرورش داده است. بنابراین، بـه تجربهٔ باطنی و عارفانه ، هـر اندازه هم که غیر عادی و غیر متعارفی باشد، اکنون باید به چشم یك تجربهٔ کاملا طبیعی نظر شود، و مانند سیماهای دیگر تجربه بشری نقادانه مورد بحث و تحلیل قرار گیرد. این مطلب از وضع پیغمبر در برابر تجربهٔ روانی ابن‌صیاد آشکار می - شود. وظیفهٔ تصوف در اسلام، تنظیم و تنسیق تجربهٔ باطنی بوده است؛ در ضمن این مطلب را باید پذیرفت که ابن خلدون تنها مسلمانی است که باروحی کاملا علمی به‌این مطلب توجه کرده بوده‌است.

ولی تجربهٔ درونی تنها یك منبع معرفت بشری است. به مدلول قرآن ، دو منبع دیگر معرفت نیز هست که یکی از آن دو تاریخ است و دیگری عالم طبیعت؛ و با کاوش در این دو منبع معرفت است که روح اسلام به‌بهترین صورت آشکار می‌شود. قرآن آیات و نشانه‌های حقیقت نهایی را در «خورشید» و «ماه» و «درازشدن سایه» و «پی‌هم آمدن شب و روز» و «گوناگونی زبانها و رنگها» و «جانشین‌شدن روزهای خوشبختی و بدبختی به جای یکدیگر در میان مردم» – یعنی سراسر طبیعت بدان صورت که به‌وسیلهٔ ادراك حسی بشری متجلی می‌شود – می‌داند. ووظیفهٔ مسلمان آن است که در بارهٔ این آیات بیندیشد و «همچون کور و کر» سرسری از برابر آنها نگذرد، چه «آنکه علامات و نشانه‌های زندگی این جهانی را نمی‌بیند ، در برابر حقایق زندگی آن جهانی نیز کور خواهد بود.» [قرآن، بنی‌اسرائیل، ۷۲]. این دعوت به توجه به آنچه عینی است، به‌ضمیمهٔ فهم تدریجی این مطلب که، بنابر تعلیمات قرآن، جهان

در اصل خود بالان و نامحدود و قابل افزایش است، بالاخره مسلمانان را به معارضه با اندیشهٔ یونانی برانگیخت؛ و این همان اندیشه‌ای بود که در آغاز سیر وسلوك عقلی خویش باشور و شوق زایدالوصفی به تحصیل و تحقیق آن پرداخته بودند. چون متوجه این امر نشده بودند که روح قرآن اصولا ضد تعلیمات یونانی است، و نیز ازان جهت که اعتماد تمام به‌متفکران یونانی داشتند، نخستین محرك ایشان آن بود که قرآن‌را در روشنی فلسفهٔ یونانی فهم کنند. ازانجا که روح قرآن به امور عینی توجه داشت، و فلسفهٔ یونانی به امور نظری می‌پرداخت و از حقایق عینی غفلت می‌ورزید، آن کوششهای نخستین ناچار محکوم به شکست و بیثمری بود. و درنتیجهٔ همین شکست بود که روح واقعی فرهنگ اسلامی آشکار شد، و پایه‌های فرهنگ و تمدن جدید در بعضی از سیماهای برجستهٔ آن گذارده شد.

این طغیان فکری در برابر فلسفهٔ یونانی، در همهٔ رشته‌های اندیشه خود را آشکار می‌سازد. بیم آن دارم که به اندازهٔ کافی صلاحیت نداشته باشم که ازانچه در ریاضیات و نجوم و پزشکی صورت گرفته است سخنی به میان آورم. این معارضه در اندیشه‌های ما بعدالطبیعی اشاعره آشکارا قابل دیدن است، ولی در نقادی مسلمانان از منطق یونانی به‌بهترین صورت نمودار می‌شود. و این خود طبیعی بوده است، چه ناخرسندی ازفلسفهٔ نظری خود به‌معنی جستجو برای دست یافتن به‌روش مطمئنتری از علم و معرفت است. چنان تصور می کنم که نخستین بار نَظّام بود که اصل «شك» را به عنوان آغاز علم و معرفت طرحریزی کرد. غزالی در کتاب احیاء علوم‌الدین خود با گسترش بیشتری دراین‌باره بحث کرد، و راه را برای «روش دکارت» هموار ساخت. ولی غزالی، روی‌هم رفته، پیرو منطق ارسطو باقی ماند. در کتاب قسطاس خود بعضی از آیات قرآنی‌را به‌اشکال قیاسی منطق ارسطویی دراورده، ولی این‌را از نظر دور داشته است که سورهٔ شعراء، که دران ذکر کیفرهای الاهی در

نتیجهٔ معارضهٔ بـا پیغمبران آمده، برپایهٔ روش بیانی شمارش سادهٔ مثالهای تاریخی بناشده است. شیخ اشراق وابن‌تیمیهٔ بودند که به صورتی منظم و مدوّن به ردّ منطق یونانی پرداختند. شاید ابوبکر رازی نخستین کسی بود که به خرده گیری بر شکل اول قیاسی ارسطویی پرداخت و، در عصر خودما، اعتراض بران، با روحی کاملا استقرایی، از نو توسط جان‌ستیوارت‌میل[1] مطرح شده است. ابن‌حزم، در کتاب التقریب فی حدودالمنطق خود، دربارهٔ ادراکات حسی به‌عنوان منبع علم ومعرفت تأکیدکرده است؛ وابن‌تیمیة، در کتاب نقض‌المنطق خویش، نشان داده‌است که استقراء تنها شکل استدلال قابل‌اعتماداست. ازهمین طریق‌روش مشاهده وتجربه‌پیدا شد. تنهااین کافی نبود که نظریه‌ای بیان‌شود. اکتشاف بیرونی دربارهٔ آنچه ما اکنون زمان واکنش[2] می‌نامیم، و اکتشاف کندی در این‌باره که احساس متناسب باانگیزه است، مثالهایی ازموارد استعمال آن درروانشناسی است. این که فرض کنیم که روش تجربی از اکتشافات اروپاییان است، اشتباهی بیش نیست. دورینگ[3] به مامی گوید که تصورات علمی راجربیکن[4] درستتر و روشنتر از تصورات همنام نامدار اواست. راجربیکن در کجا کاراموزی علمی کرده بود؟ در دانشگاهای اسلامی اندلس. بخش پنجم از «کتاب کبیر» او که در «علم مناظر» بحث می کند، درواقع رونوشتی از کتاب‌المناظر ابن هیثم است. و نیز درسراسر آن کتاب نشانه‌هایی از تأثیر ابن حزم بر مؤلف آن دیده می‌شود. اروپا درشناختن منشأ اسلامی روش علمی خود سستی نشان داده‌است. ولی بالاخره روزی رسید که شناسایی کامل این حق میسر شد. بهتر است که چند فقره از کتاب «ساخته شدن بشریت[5]» تألیف بریفولت[6] را در اینجا نقل کنم:

«راجربیکن زبان عربی وعلم عربی را زیر دست جـانشینـان ایشان در مدرسهٔ

۱- John Stuart Mill
۲- reaction time
۳- Duhring
۴- Roger Bacon
۵- *Making of Humanity*
۶- Briffault

اکسفورد آموخت . راجر بیکن و همنام متأخر وی، از لحاظ داخل کردن روش تجربی در علم، حق هیچ ادعایی ندارند. راجر بیکن بیش ازمبلغ ورسولی از علم اسلامی به اروپای مسیحی نبود؛ وهرگز از اظهار این مطلب خودداری نمی‌کرد که تحصیل زبان عربی و علم عربی تنها راه رسیدن به‌علم صحیح برای معاصرانش بوده است. بحث دربارهٔ اینکه‌چه‌کس‌آغازکننده ومؤسس روش‌تجربی بوده‌است... جزئی ازبد معرفی‌کردن مبادی تمدن‌اروپایی بوده است. روش تجربی اعراب در زمان بیکن همه جاگسترش یافته و در سراسر اروپا غرس شده‌بود.» (ص ۲۰۲).

«علم بزرگترین سهمی‌است‌که تمدن عرب به جهان‌جدید بخشیده است؛ ولی‌میوه های آن به‌کندی پخته و رسیده شد. مدتها پس ازانکه تمدن اندلسی در تاریکی فرو رفت ، غولی‌که ازان متولد شده بود ، از حیث قدرت به پایهٔ او رسید . تنها علم نبودکه اروپاییان را به زندگی بازگردانید . تأثیرات‌گوناگون دیگری از تمدن اسلام، نخستین درخشندگی زندگی اروپایی را به‌آن بخشید.» (ص۲۰۲).

«چه باآنکه هیچ جنبه‌ای از نمودترقی‌اروپا نیست‌که تأثیر قطعی فرهنگ اسلامی دران مشهود نباشد، درهیچ جا این تأثیر روشنتر وعظیمتر ازان‌نیست‌که درپیدایش آن قدرتی آشکاراست‌که نیروی پایدار مایهٔ تشخص جهان جدید وسرچشمهٔ عالی پیروزی‌اوراتشکیل می‌دهد، واین همان‌علوم طبیعی وروح علمی‌است.» (ص۱۰۹).

«جهان قدیم، چنانکه دانستیم، جهان مقدم برعلم بود. ریاضیات و نجوم یونانی چیزی بودکه از خارج وارد یونان شد، وهرگزبافرهنگ یونانی‌دمخور وهمخو نشده بود. یونانیان طبقه‌بندی وتعمیم و نظریه سازی‌کردند، ولی راههای تحقیقی خواستار شکیبایی، گردآوری علم مثبت، روشهای دقیق علم، و مشاهده و مطالعهٔ تجربی ممتد و به تفصیل، همه نسبت به مزاج یونانی بیگانه بود. دردوران‌یونانی قدیم، تنها دراسکندریهٔ یونانیمآب بودکه از راه صحیح‌کاری درعلم صورت‌گرفت. آنچه ما علم می‌نامیم، در اروپا، همچون نتیجهٔ روح تحقیق تازه و روشهای جدید پژوهش و مشاهده واندازه گیری وگسترش ریاضیات، به صورت تازه‌ای پیداشدکه یونانیان ازان‌آگاهی نداشتند. آن روح وآن‌روشها توسط مسلمانان به‌جهان اروپا راه یافت.» (ص ۱۹۰).

نخستین نکته‌ای که دربارهٔ روح فرهنگ اسلامی باید به خاطر بسپاریم، این است

که در اسلام ، برای دست یافتن به معرفت، نظر متوجه آنچه عینی و محدود است می‌شود . دیگر اینکه آشکاراست که تولد روش مشاهده و تجربه در اسلام، درنتیجهٔ سازشی با اندیشهٔ یونانی صورت نگرفته، بلکه نتیجهٔ جدال ممتدی با آن بوده است. در واقع تأثیر یونانیان ، که به گفتهٔ بریفولت توجه اساسی ایشان به امور نظری بوده نه به مسائل عملی و واقعیات ، پرده‌ای در مقابل چشم برای جلوگیری از دیدن‌درست قرآن کشید، ومدت دوقرن مزاج عملی اعراب را ازاینکه‌به خودآیند و به آنچه‌دارند بپردازند باز داشت . بنابراین، قصد من آن است که به صورت قطعی این سوءِ فهم را که اندیشهٔ یونانی، به هرصورت که‌باشد، تعیین کنندهٔ رنگ و خصوصیت فرهنگ اسلامی بوده است، ازریشه بر کنم . قسمتی‌از برهان خودم‌را تا کنون بیان کرده‌ام، واکنون به‌بیان قسمت دیگرمی‌پردازم.

علم و معرفت باید ازانچه‌عینی و آفاقی است آغاز کند. تسخیر عقلانی عینیات و قدرتمند شدن نسبت به‌آنها است که به عقل آدمی امکان‌آن می‌بخشد که به آن طرف هرچه عینی است بگذرد . چنانکه قرآن می گوید:

«ای گروه جن و انس، اگر توانید به‌کرانه‌های‌آسمانها و زمین راه یابید، ولی جز به قدرت نمی‌توانید از این حدود بگذرید.»[قرآن، الرحمان، ۳۳]

ولی جهان، به صورت مجموعه‌ای از اشیاءِ محدود، خودرا همچون جزیره‌ای نشان می‌دهد که در خلأ محض قرار گرفته، که در برابر آن زمان، به عنوان یك رشته آن‌های ناسازگار با یکدیگر، چیزی نیست و کاری نمی کند. چنین دیدی نسبت به جهان داشتن ، عقل اندیشنده را به جایی نمی‌رساند . اندیشهٔ حدی برای فضای تصوری و زمان، عقل را تکان می‌دهد. محدود، بدین صورت ، بتی است که مانع حرکت و جولان عقل و ذهن می‌شود ؛ و اگر عقل بخواهد از حدودآن بگذرد، باید بر زمان رشته‌ای و خلأ محض مکان محسوس پیروز شود . قرآن می گوید:

«پایان و حد به طرف پروردگار تو است.» [قرآن، والنازعات، ۴۴]. این آیه یکی از ژرفترین اندیشه‌ها را درقرآن مجسم می کند؛ چه به صورت قطعی چنین نظرمی‌دهد که حدّنهایی را نباید درامتداد ستارگان جستجو کرد، بلکه این حد در یك‌حیات نا محدود و روحانیت کیهانی است. ولی سفر عقلی به جانب این حد نهایی دراز و دشوار است؛ و در این کوشش نیز، اندیشهٔ اسلام در جهتی حرکت می کند که با جهت یونانی اختلاف دارد. کمال مطلوب یونانیان، چنانکه شپنگلر گفته است، تناسب بوده است نه عدم محدودیت. حضور مادیِ آنچه محدود است، باحدودکاملا مشخص‌آن، تنها چیزی بود که فکر و عقل یونانیان را به خود مشغول می‌داشت. در مقابل، در تاریخ فکراسلامی، به این نتیجه می‌رسیم که چه در میدان‌عقل‌محض و چه در روانشناسی دینی، یعنی درصورت عالی تصوف، کمال مطلوبی که جلوه گر می‌شود، تملك و بهره بردن از نا محدود است. در فرهنگ و تمدنی با چنین طرز تصور، مسئلهٔ زمان و مکان به صورت مسئلهٔ مرگ و زندگی در می‌آید. دریکی‌از سخنرانیها برای شما بیان کردم که مسئلهٔ زمان ومکان به چه صورت برای‌متفکران اسلامی، بالخاصه اشاعره، مطرح بوده است. یکی از دلایل اینکه ذرّیگری دموکریتوس[1] در جهان اسلام شایع نشده، این است که مستلزم فرض مکان مطلق بوده‌است. به همین‌جهت اشاعره به‌آن متوجه شده‌اندکه‌ذرّیگریِ دیگری بنا کنند، و دران کوشیدند که دشواریهای مکان محسوس را از میان بردارند، و این کار را به همان صورت انجام دادند که ذریگری جدید انجام داده است. باید به خاطرداشت که در ریاضیات، از زمان بطلمیوس (۱۶۵ ــ ۸۷ق.م) تا زمان خواجه نصیرطوسی (۶۷۲ ــ ۵۹۷ه/۷۴ ــ ۱۲۰۱م) هیچ کس به جد در دشواریهای اثبات قطعیت اصل موضوع دو خط متوازی اوقلیدس بر مکان محسوس نیندیشیده بود. طوسی پس از

1 یاذیمقراطیس Democritus

هزار سال آرامش و اطمینان خاطری را که بر ریاضیات حکمفرمایی داشت منغص کرد؛ و در ضمن کوششی که برای بهتر کردن صورت بیانی این اصل موضوع به کار برد، به ضرورت ترك کردن مکان محسوس متوجه شد. به این ترتیب شالوده‌ای، البته نارسا، برای نهضت فضای غیر اوقلیدسی یا فوق فضای[1] عصر حاضر فراهم ساخت. بیرونی، در توجه به چیزی که در ریاضیات جدید نام «تابع»[2] به آن می‌دهند، از لحاظ علمی محض به عدم کفایت نظر ایستان در بارهٔ جهان داشتن توجه پیدا کرد. این نیز انحرافی از اندیشهٔ یونانی بود. مفهوم «تابع» عنصر زمان رادر تصویری که از جهان می‌سازیم وارد می‌کند. چنین نظری، «ثابت» را به صورت متغیر در می‌آورد، و جهان را نه همچون هستی[3] بلکه همچون حدوث و تکوین[4] می‌نگرد. شپنگلر چنان می‌پندارد که اندیشهٔ ریاضی تابع علامت مشخصهٔ مغربزمین است ،و «هیچ فرهنگ دیگر حتی اشاره‌ای هم به آن نکرده است.» ادعای شپنگلر، در مورد تعمیم بیرونی از فرمول درونیابی[5] نیوتون از توابع مثلثاتی و تطبیق آن به هر نوع تابع دیگر، البته درست نیست. تبدیل مفهوم عدد از کمیت محض به نسبت محض ، در واقع باتوجه خوارزمی از علم حساب به علم جبر آغاز شده‌است. بیرونی گام اساسی به طرف امری برداشت که شپنگلر آن را به عنوان اعدادزمانی[6] وصف کرده ، ودر واقع انتقال ذهن رااز وجود به حدوث و تکوین نمایش می‌دهد. پیشرفت جدید ریاضیات اروپایی بیشتر در این جهت است که خصوصیت تاریخی زندهٔ زمان را ازان حذف کند و آن را به صورت نمایش محضی از فضا نشان دهد. به همین جهت است که نظر وایتهد دربارهٔ نسبیت بیش از نظریهٔ نسبیت اینشتین محققان اسلامی را به خود جلب می‌کند، چه در نظریهٔ اینشتین زمان خصوصیت

---

۱ - hyperspace ۲ - function ۳ - being ۴ - becoming
۵ - interpolation ۶ - chronological numbers

گذران بودن را از دست می‌دهد ، و به صورتی اسرارامیز به فضای کامل انتقال پیدامی کند .

همراه با پیشرفت فکر ریاضی در اسلام ، اندیشهٔ تکامل به تدریج شکل می‌پذیرد . جاحظ نخستین بار به این مطلب اشاره کرد که در زندگی مرغان، درنتیجهٔ مهاجرت ، تغییراتی پیدامی‌شود . پس ازان ابن مسکویه ، که‌از معاصران بیرونی بود ، به آن شکل یك نظریهٔ قطعیتر داده و آن‌رادر تألیف کلان‌خویش « الفوز الاصغر » آورده است. من دراینجا روح نظریهٔ تکاملی او رابیان می کنم، واین ازان‌جهت نیست که به ارزش علمی آن‌توجه دارم، بلکه ازان‌جهت است که‌امتداد سیرفکری مسلمانان را در روشنی قرارمی‌دهد .

به گفتهٔ ابن مسکویه ، حیات نباتی ، در پایینترین مرحلهٔ تکامل خود ، نیازمند به هیچ دانه و تخمه‌ای برای ولادت و نمو نیست . و نیز انواع آن به‌وسیلهٔ دانه تولید مثل پیدا نمی کند . تفاوت این شکل حیات نباتی با جمادات، تنها قدرت مختصر بر حرکت است که در اشکال برتر مشاهده می‌شود، و چون ترقی کند به آنجا می‌رسد که گیاه شاخه های خود را می گسترد و انواع خود را با تخم و دانه جاودانی می‌سازد. این قدرت برحرکت رفته‌رفته رشد می کند تابه درختانی برسیم که تنه و برگ ومیوه دارند .درمرحلهٔ بالاتری‌از تکامل، صورتهایی‌از حیات‌نباتی وجود دارد که‌برای نمو خودبه خاك بهتروآب وهوای خاص‌نیازمندند. آخرین مرحلهٔ تکامل‌نباتی‌درخت مو ودرخت‌خرمااست که درواقع درآستانهٔ‌حیات حیوانی قرارگرفته‌اند. دردرخت‌خرما تمایزجنسی آشکاری ظاهرمی‌شود. علاوه برریشه و الیاف، چیزی پیدامی‌شود که مانند مغزحیوان عمل می کند، و کمال‌زندگی‌درخت خرما وابستهٔ به‌آن‌است. این برترین مرحلهٔ تکامل حیات‌نباتی ودیباچهٔ حیات حیوانی است. نخستین گام به طرف حیات حیوانی رها شدن از پایبندی به زمین‌و

ریشه داشتن دران است که خود این رهایی هستهٔ حرکت خودا گاهانه را تشکیل می‌دهد. این نخستین مرحلهٔ حیوانیت است که دران حس لامسه قبل از همه و حس باصره در آخرین درجهٔ کمال آشکار می‌شود. با پیدا شدن حواس، جانور آزادی حرکت پیدا می کند، چنانکه در کرمها وخزندگان ومورچگان وزنبوران چنین است. حیوانیت درچارپایان با اسب، و در مرغان با شاهین، به‌حد کمال می‌رسد، ودر میمون به‌آستانهٔ انسانیت نزدیك می‌شود، واین‌میمون درسلسلهٔ‌مراتب تکامل یك‌درجه پایینتر از انسان است. با تکامل بیشتر، تغییرات فیزیولوژیایی و ازدیاد نیروی تمیز وروحانیت فراهم می‌شود، تا آنجا که آدمی‌از مرزهای‌توحش می گذرد و به جهان تمدن گام می‌نهد.

ولی در واقع‌روانشناسی دینی‌است که،همچون‌درعراقی وخواجه محمدپارسا، مارا به راه جدید نگرش به مسئلهٔ زمان و مکان نزدیکتر می‌سازد. از نظر عراقی در بارهٔ درجه بندی زمان پیش از این‌سخن گفتم. اینك از خلاصهٔ نظر وی نسبت به مکان اطلاعاتی به‌شما خواهم داد.

به گفتهٔ عراقی، وجود نوعی از مکان وابستهٔ به‌خدا، از آیات ذیل از قرآن آشکار می‌شود:

«آیا نمی‌دانی که خدا آنچه راکه درآسمانها و در زمین است‌می‌داند؟ هیچ سه‌کس نیستندکه به نجوی بایکدیگر سخن‌گویند و خدا چهارمین ایشان نباشد؛ و نه هیچ پنج‌کس‌که او ششمین ایشان نباشد؛ و نه‌کم‌از این و نه بیش ازاین، که وی‌با ایشان نباشد...»[قرآن ،مجادله،۸].

«درهیچ‌کار نباشی، و از این‌قرآن هیچ چیزنخوانی، وهیچ‌کار نکنید، مگراینکه مابرشما گواه باشیم، دران هنگام‌که به آن کار پرداخته‌اید؛ و پوشیده نیست از پروردگارت چیزی به‌سنگینی‌ذره‌ای درزمین‌یادر آسمان؛ و نه‌کوچکتر از این و نه بزرگتر ازاین چیزی هست‌که درنوشته‌ای آشکار نباشد.»[قرآن، یونس، ۶۱].

« آدمی را آفریدیم ، و می‌دانیم که نفس‌وی‌چه وسوسه‌ای در اومی‌کند ، و مـا از رگ گردن به او نزدیکتریم.» [قرآن،قاف،۱۵].

ولی نباید فراموش کنیم که کلمات نزدیکی‌وتماس وجدایی که در بارهٔ‌اجسام‌مادی صادق است ، در بارهٔ خدا صدق نمی کند . حیات الاهی باسراسر جهان اتصال‌دارد، همان گونه که‌روح با بدن متصل است. روح‌نه در داخل بدن است‌ونه درخارج آن؛ نه به آن نزدیك است و نه ازان جدا است. با این‌همه تماس آن با هرذره از بدن واقعیت دارد، و تصور چنین تماسی جز بـا فرض کردن نوعی از مکان که متناسب با لطافت روح باشد میسر نیست. بنا بر این وجود مکانی مربوط به حیات خـدا را نمی‌توان انکار کرد؛ تنها باید با کمال دقت نوع مکانی را که ممکن است قابل‌حمل بر مطلقیت خدا باشد تعریف کنیم. سه نوع مکان وجود دارد: مکان اجسام مادی، مکان‌موجودات غیرمادی، ومکان خدا. مکان اجسام‌مادی به نوبهٔ خود به سه قسمت منقسم می‌شود. نخست فضای اجرام بزرگ است که وسعت و جایداری را محمول آن قرار می‌دهیم. در این مکان، حرکت مدت می‌خواهد، و اجسام وضع نسبی با یکدیگر دارند و در مقابل جا به جا شدن مقاومت نشان می‌دهند. دوم مکان اجسام لطیف یعنی هوا و صوت‌است. در این مکان نیز اجسام در مقابل یکدیگر مقاومت می کنند، و حرکت آنها برحسب زمان قابل اندازه گیری است، ولـی ظاهراً این زمان با زمان اجرام بزرگ تفاوت دارد. هوای داخل یك‌لوله، پیش از انکه‌هوای دیگری بتواند داخل آن شود، باید جا به جـا شود؛ و زمان امواج صوتـی عملا در مقابل زمان اجرام بزرگ هیچ است. سوم زمان نور است. نور خورشید فـوری به دورترین نقاط زمین می‌رسد. در سرعت نور زمان تقریباً بـه صفر رسیده است. پس واضح است که مکان نور با مکان صوت وهوا تفاوت دارد. برهانی کارامدتر ازاین نیز هست. نور شمع از هرسو در اطاق پراکنده می‌شود، بی آنکه هوارا جا به جا

کند؛ و این نشان می‌دهد که مکان نور لطیفتر از مکان هوا است که راه نفوذی به مکان نور ندارد. ولی، نظر به مجاورت این مکانها، تشخیص یك نوع مکان از مکان نوع دیگر، جز با تجزیه و تحلیل عقلی و تجربهٔ نفسانی میسر نیست. همچنین در آب گرم، دو عامل متضاد آب و آتش که، بنا بر طبعی که هر یك دارد، نمی‌توانند در یکدیگر نفوذ کنند، هردو در مکان واحد جایگزین شده‌اند. توضیح این‌مطلب جز از این طریق میسر نمی‌شود که فرض کنیم مکانهای این دو جوهر، در عین اتصال و نزدیکی، از یکدیگر متمایز است. ولی چون عنصر فاصله‌کاملا مفقود و غایب نیست، امکان مقاومت طرفینی در مکان نور وجود ندارد. نور یك شمع تنها به یك نقطه می‌رسد، و نورهای صدها شمع در یك اطاق با هم مخلوط می‌شود بی‌آنکه یکدیگر را جا به جا کنند.

عراقی، پس از آنکه مکانهای اجسام مادی با درجات مختلف لطافت را به‌این ترتیب بیان می کند، به اختصار به بیان انواع اصلی مکانی که طبقات گوناگون موجودات غیر مادی، یعنی فرشتگان، در ان عمل می کنند می‌پردازد. عنصر فاصله در این مکان‌کاملا ازمیان نرفته است؛ چه اجسام غیر مادی، درعین‌آنکه می‌توانند از دیوارهای سنگی عبور کنند، از حرکت معاف هستند که، به گفتهٔ عراقی، نشانهٔ عدم‌کمال و روحانیت است. عالیترین نقطه در سلسلهٔ‌آزادی مکانی مخصوص روح آدمی است که ذات یگانهٔ‌آن نه‌در حال سکون‌است و نه در حال حرکت. به این ترتیب، چون از مکانهای گوناگون بگذریم، به مکان الاهی می‌رسیم که مطلقاً از هر بعدی‌آزاد است و نقطهٔ تلاقی همهٔ نا محدودها است.

از این بیان اجمالی نظرعراقی برشما معلوم می‌شود که‌چگونه یك متصوف روشنفکر مسلمان، درعصری که از نظریه ها ومفاهیم فیزیك جدید هیچ‌آگاهی در میان نبود، به‌صورتی عقلانی آزمایش نفسانی خود را دربارهٔ زمان ومکان تفسیر و

تعبیر می کرده‌است. عراقی در واقع کوشیده است تا به مفهوم مکان به صورت جلوه‌ای بالان و در حال رشد برسد. چنان‌می نماید که فکر او به صورتی مبهم در حال مبارزهٔ بامفهوم مکان به عنوان یك امر پیوستهٔ نامحدود بوده‌است ؛ با این همه‌نمی‌توانست تمام‌وسعت اندیشهٔ خودرا دریابد، و این ناتوانی قسمتی ازان‌جهت بود که وی‌ریاضی نمی‌دانست، و قسمت دیگرازان‌جهت که پیشداوریهای[1] طبیعی درجهت تمایل به اندیشهٔ سنّتی ارسطویی جهان ثابت داشت. در اینجا نیز تفسیر فوق مکانی[2] «اینجا» وفوق ابدی[3] «اکنون» در حقیقت و واقعیت نهایی مفهوم جدید جا گاه را به خاطر می‌آورد که استاد الکزندر در سخنرانیهای خود در بارهٔ «مکان، زمان، و الوهیت» آن را قالب همهٔ اشیاء می‌داند. اگر عراقی هوشمندانه تر در ماهیت زمان نظر می کرد، قطعاً چنین نتیجه‌می گرفت که، از دو مفهوم زمان ومکان، مفهوم‌زمان اساسیتر است؛ و این که‌استاد الکزندر گفته است که‌زمان روح‌مکان است ، نباید تنها به عنوان کنایه و استعاره‌ای تلقی شود . عراقی ارتباط خدارا با جهان به ارتباط روح آدمی با بدنش تشبیه کرده است ؛ ولی، به‌جای آنکه بانقادی سیماهای زمانی و مکانی تجربه و به صورت فلسفی به‌چنین نتیجه‌ای رسیده باشد، آن را بر پایهٔ تجربهٔ نفسانی خویش بنانهاده است . تنها این‌کافی نیست که مکان و زمان را به یك نقطه ـ لحظهٔ محوشونده منجر کنیم. آن راه فلسفی که ما را به‌خدایی به عنوان روح‌مطلق[4] جهان رهبری‌می کند، به‌وسیلهٔ اکتشاف این امر که‌اندیشه‌های زنده اصل نهایی‌مکان ـ زمان‌است، در برابر ما آشکارمی‌شود . شك نیست که ذهن عراقی درامتداد مستقیم حرکت می کرده است؛ ولی پیشداوریهای ارسطویی وی که با فقدان تحلیل روانشناختی‌همراه شده بود، راه را در برابر پیشرفت وی سد کرده بود. با این‌نظر وی که زمان الاهی کاملا خالی از تغییر است ـ وآشکارا پیدا است که چنین نظری

۱ـ prejudices   ۲ـ super_spatial   ۳ـ super_eternal   ۴ـ omnipsyche

مبتنی بر تجزیه و تحلیل ناقص تجربهٔ خودآگاهانه بود- برای وی ممکن نبوده است که رابطهٔ میان زمان الاهی‌وزمان‌تسلسلی راپیدا کند، واز طریق این اکتشاف به اندیشهٔ اسلامی آفرینش پیوسته که به معنی جهان در حال افزایش است برسد.

به این‌ترتیب همهٔ رشته‌های اندیشهٔ اسلامی به تصور جهانی‌بالان می‌انجامد. این نظر بانظریهٔ ابن مسکویه که زندگی‌را حرکتی تکاملی می‌داند، وبا نظری که ابن‌خلدون در بارهٔ تاریخ داشته است، تقویت می‌شود. تاریخ، یا به زبان قرآن «روزهای خدا»، همان گونه که‌قرآن گفته‌است، منبع‌سوم‌علم‌ومعرفت‌است. یکی از اساسیترین‌تعلیمات‌قرآن این‌است که‌اقوام‌وملتها به‌صورت‌دسته‌جمعی‌داوری می‌شوند، وبه کیفر بدکاریهای خود در اینجا و اکنون عذاب می‌بینند. برای بیان این مطلب قرآن پیوسته مثالهای‌تاریخی می‌آورد، وازخوانندگان می‌خواهد که درتجربه‌های گذشته وحال نوع بشر نیك بیندیشند:

«موسی راباآیات خود فرستادیم [وبه اوفرمان دادیم] که‌قوم خودرا ازتاریکیها به روشنایی‌بر،وروزهای خدا را به‌یادشان‌آور؛ به راستی که در این برای هر شکیبای سپاسگزاری نشانه‌ها است.» [قرآن ، ابراهیم ، ۵].

« وازمیان کسانی‌که آفریدیم، کسانی هستندکه‌به حق رهبری می‌کنند و به حق دادگری می‌کنند. و آن کسانی‌که نشانه‌های مارا دروغ می‌پندارند، خرده خرده آنسان را، ازجایی‌که خبر ندارند، فراخواهیم‌گرفت .وایشان را مهلت می‌دهیم‌که تدبیرمن‌استواراست.» [قرآن ، اعراف، ۸۲ - ۱۸۰].

« پیش از شما سنتها و راه ورسمهایی بوده‌است، پس درزمین‌گردش‌کنید وببینیدکه پایان کار تکذیب کنندگان چگونه بوده‌است . »[قرآن، آل عمران ، ۱۳۱].

«اگر زخمی به شما رسیده است [باید بدانید]که زخمی مانندآن به قوم[پیش از شما] رسیده‌است،واین روزها[ی خوشی وناخوشی]را میان مردمان درپی یکدیگر قرار می‌دهیم ...»[قرآن، آل عمران ، ۱۳۴].

« وهرقومی را زمان معین محدودی است ....»[قرآن، اعراف ، ۳۲].

آیهٔ اخیر نمونهٔ یك تعمیم تاریخی‌خاص است که، با صورت حکمت آمیز خود،

آدمی را به این اندیشه می‌اندازد که ممکن است به اجتماعات بشری همچون سازواره، و موجودات زنده نظر شود. بنابراین، اگر فکر کنیم که در قرآن هیچ نطفه و مایه‌ای از یك نظریهٔ تاریخی وجود ندارد، مرتکب خطای بزرگی شده‌ایم. حق این‌است که ظاهراً روح و جوهر کتاب مقدمهٔ ابن‌خلدون بیشتر مبتنی برالهامی است که این‌نویسنده از قرآن گرفته بوده‌است. حتی درانجا که دربارهٔ خصلت و شخصیت سخن‌می گوید، به مقدار زیادی گفته‌های او مأخوذاز قرآن است. مثالی از این مدعا بحث مفصلی است که در بارهٔ صفات و خصایل قوم عرب کرده است. تمام این قسمت چیزی جز گسترش این‌دو آیه از قرآن نیست:

«اعراب بیابانی درکفر ورزیدن و دورویی نمودن سخت‌ترند، وبیشترشایستگی آن دارندکه اندازه‌های آنچه‌راکه خدابرپیغمبرش فرو فرستاده درنیابند؛ و خدادانای حکیم است،
« و از اعراب بیابانی‌گروهی هستندکه آنچه راکه در راه‌خدا مـی‌دهند، همچون باجی و تاوانی تصورمی‌کنند، و چشم به راه آنندکه ورق برگردد و دور زمانه به زیان شماشود؛ دوربدزمانه برایشان باد! و خدا شنوای داناست .»[قرآن ،توبة، ۹۹—۹۸] .

توجه قرآن به تاریخ، به عنوان منبعی‌از معرفت بشری، ازان پیشتر می‌رود که‌تنها اشاره‌ای به تعمیتهای تاریخی بکند. یکی از اساسیترین اصول نقادیگری[1] تاریخی را در اختیار ما گذاشته است. چون صحت گزارش اخبار و واقعیاتی که مادهٔ تاریخ را می‌سازند، شرط ضروری تاریخ علمی‌است، و صحت اخبار بالاخره بستگی به کسانی دارد که آنها را روایت کرده‌اند، نخستین اصل نقادیگری تاریخی این می‌شود که‌سجیه و منش‌شخص مخبر عامل مهمی برای داوری کردن در بارهٔ گواهی او به‌شمار رود. قرآن‌می گوید :

۱ــ criticism

«ای کسانی که گرویده‌اید، اگر مرد بدکاری به‌شما خبری داد، در بارهٔ آن جستجو و تحقیق کنید ...» [قرآن، حجرات، ۶].

با به‌کار بردن اصل مندرج در همین آیه در بارهٔ راویان حدیث است که به تدریج اصول و موازین نقادیگری تاریخی در اسلام پیداشده است. رشد حس تاریخی در اسلام موضوع بسیار جالبی است. دعوت قرآن به تجربه، ضرورت یقین پیدا کردن به صحت انتساب احادیث نبوی، و میل به فراهم آوردن منابع الهام جاودانی برای آیندگان، همه نیروهایی بوده‌است که درکار افتاده و مردانی چون ابن‌اسحاق و طبری و مسعودی را در جهان اسلام پدیداورده است. ولی تاریخ، به عنوان هنری برای تیز کردن آتش تخیل خواننده، تنها یك مرحله از گسترش و تکامل تاریخ به عنوان یك علم است. امکان بحث علمی در تاریخ، به تجربهٔ وسیعتر و نضج بیشتر عقل عملی و بالاخره دست یافتن به بعضی از اندیشه های اساسی در بارهٔ ماهیت زندگی و زمان نیازمنداست. این اندیشه‌ها به طورکلی شامل دوقسمت اصلی است، و شالودهٔ هر دو قسمت تعلیمات قرآن است.

۱. وحدت اصل بشری. قرآن می گوید: «... پروردگاری که همهٔ شمارا از یك‌تن آفرید.» [قرآن، نساء، ۱]. ولی تصور زندگی به صورت یك وحدت کلی و سازماندارکاری است که به کندی صورت می گیرد، و نمو آن وابسته به‌این است که ملتی واردجریان اصلی حوادث‌جهانی شود. با گسترش سریع اسلام به صورت یك امپراطوری بزرگ، این فرصت برای آن فراهم‌آمد. شك نیست که‌مسیحیت، مدتها پیش از اسلام، پیام برابری را برای نوع بشر آورده بود؛ ولی روم مسیحی به آن درجه‌نرسید که بتواند بشریت را به‌عنوان یك سازواره فهم کند. همان گونه

که فلینت[1] به حق گفته است: «هیچ نویسندهٔ مسیحی، و البته بیش ازان هیچ نویسندهٔ دیگررا نمی‌توان در امپراطوری روم پیدا کرد که به بیش از تصوری کلی و مجرد از وحدت بشری رسیده باشد.» و چنان به نظر نمی‌رسد که از زمان روم‌قدم به بعد این فکر عمق‌وریشهٔ بیشتری در اروپا پیدا کرده باشد. از طرف دیگر، رشد ملیگری ارضی[2]، با تأکیدی که در بارهٔ امری دارد که به نام مشخصات ملی خوانده می‌شود، بیشتر به‌آن جهت گرایش داشته است که عامل پر دامنهٔ انسانی را در هنر و ادبیات اروپایی بکشد. در اسلام مسئله کاملا صورت دیگری داشته است. در اینجا فکر وحدت نه‌صورت یك مفهوم فلسفی داشته و نه به صورت‌یك رؤیای شاعرانه‌بوده است. اسلام، همچون نهضتی اجتماعی، این فکر را عامل زنده‌ای در زندگی‌روزانهٔ مسلمانان قرار داده، و ازاین راه به آهستگی و به شکلی نامحسوس آن را بـه‌ثمر رسانیده است.

۲. احساس حادی نسبت بـه واقعیت زمان، و تصور زندگی همچون حرکت پیوسته‌ای در زمان. همین شکل تصور زندگی و زمان است که نکتهٔ جالب توجه‌را در نظریهٔ ابن‌خلدون نسبت به تاریخ می‌سازد، ومؤید ستایشی است که فلینت از وی به این صورت کرده است: «افلاطون و ارسطو و اوگوستین به پای او نمی‌رسند، و نام دیگران اصلا نباید همراه با نام وی ذکر شود.» ازانچه در بالا گفتم قصدم آن نبود که شکی را در بارهٔ اصالت و ابتکار ابن خلدون به خواننده القا کنم. تمـام منظور من گفتن این مطلب است که، با توجه‌به جهتی که فرهنگ اسلام دران‌جهت گسترش پیدا کرده، تنها یك مسلمان می توانسته است به تاریخ همچون حرکتی، پیوسته و اجتماعی وهمچون پیشرفتی واقعی و اجتناب ناپذیر در زمان نظر کند.

۱- Flint
۲- territorial nationalism

نکتهٔ جالب توجه دراین طرز نگرش به تاریخ، راهی است که ابن‌خلدون فرایند تغییر را ازان راه دریافته است. طرز دریافت وی ازان جهت اهمیت نا محدود دارد که، در نتیجهٔ تصور کردن تاریخ‌به صورت‌حرکتی پیوستهٔ در زمان، تاریخ به‌شکل حرکت اصیل خلاق در می‌آیدو نه‌به شکل حرکتی که خط سیر آن از پیش‌معین شده باشد. ابن‌خلدون عالم ما بعدالطبیعه نبود، بلکه باعلم ما بعدالطبیعه دشمن‌بود. با وجوداین، ازلحاظ طرز تصوری که دربارهٔ زمان‌داشته‌است، باید اورا ازپیشتازان برگسون محسوب داریم. پیش ازاین از اسلاف عقلی این طرز دریافت در تاریخ فرهنگی اسلام سخن گفتم. نظر قرآن‌در بارهٔ «درپی هم آمدن شب و روز» به‌عنوان نشانه و رمزی از حقیقت نهایی کــه «هرروزی در کاری است» [قرآن، الرحمن، ۲۹]، تمایل ما بعدالطبیعهٔ اسلامی به اینکه زمــان را همچون امــری عینی بنگرد، نــظر ابن مسکویه نسبت به زندگی که آن را حرکتی تکاملی می‌داند، و بالاخره توجه قطعی بیرونی به اینــکه طبیعت را فرایند حدوث و شدن تصور کند، همه از اموری است که ابن‌خلدون به ارث برده است. افتخار بزرگ وی در این است که روح حرکت و نهضت فرهنگی اسلام را، که خود او درخشانترین ثمرهٔ آن بــوده است، بسیار خوب دریافته و به صورتی دقیق ومنظم بیان کرده است. در تألیف وی که نمایندهٔ نبوغ اواست، روح ضد یونانی قرآن به صورت نهایی براندیشهٔ یونانی پیروزشده است؛ چه زمان در نظر یونانیان، یا بر تصور افلاطون و زنون غیرواقعی بوده، یاچنانکه هراکلیتوس[1] ورواقیان می‌اندیشیدند، در دایره‌ای‌حرکت می‌کرده است. ملاکی که باآن گام برداشتن به‌جانب پیش یك حــرکت خلاق در معرض قضاوت قرارمی گیرد هرچه باشد، خود حرکت، دران صورت که به شکل دورانی تصور شود، دیگر از خلاقیت می‌افتد. رجعت ابدی آفرینش ابدی نیست؛ تکرار

---

۱ ـ Heraclitus

ابدی است.

اکنون در وضعی هستیم که می‌توانیم اهمیت واقعی عصیان فکر اسلامی را برضد فلسفهٔ یونان فهم کنیم. این امر که عصیان به خاطر منظورهای کلامی محض آغاز شده، خود نشان می‌دهد که روح ضد یونانی قرآن، علی رغم وجود کسانی که به آن پرداخته بودند تا اسلام را در پرتو اندیشهٔ یونانی تفسیر و تعبیر کنند، عرض و اثبات وجودمی کرده است.

اکنون وقت آن رسیده است که سوء فهم عظیمی را که کتاب پر خوانندهٔ «انحطاط مغرب زمین» تألیف شپنگلر سبب شده است، ریشه کن کنیم. دو فصل این کتاب که به مسئلهٔ فرهنگ و تمدن اسلامی اختصاص دارد، قدم برجسته‌ای است که در تاریخ فرهنگی آسیا بر داشته شده، ولی باید گفت که شالودهٔ آن دو فصل بر تصور نادرستی ازحقیقت اسلام، به عنوان یك نهضت دینی، و نیز از فعالیت فرهنگی آغاز شدهٔ با اسلام بناشده است. مدعای اصلی شپنگلر این است که هر فرهنگی یك سازوارهٔ خاص است، وهیچ نقطهٔ تماسی با فرهنگهای دیگری که از لحاظ تاریخ نسبت به آن مقدم یا مؤخر ند ندارد. به گفتهٔ وی، هرفرهنگ و تمدنی طرز نگرش خاصی نسبت به امور و اشیاء دارد که کاملا دور از دسترس مردمانی است که به فرهنگ دیگری تعلق دارند. برای اثبات مدعای خود، باشور و شوق تمام وقایع وتفسیرهای فراوان را صفبندی و بسیج می کند تا نشان دهد که فرهنگ اروپایی سراسرضد یونانی است. این روح ضد یونانی فرهنگ اروپایی کاملا از هوش ونبوغ اروپا برخاسته، و به هیچ الهامی که ممکن است از فرهنگ اسلامی گرفته باشد بستگی ندارد؛ شپنگلر روح این فرهنگ اسلامی را «مجوسی» می‌داند: نظر شپنگلر در بارهٔ روح فرهنگ جدید، بـه‌عقیدهٔ من، کاملا درست است. ولی من در این سخنرانیها کوشیدم تا این مطلب را ثابت کنم که روح ضد یونانی جهان جدید در

حقیقت از طغیان و عصیان اندیشهٔ اسلامی در برابر اندیشهٔ یونانی بر خاسته‌است. واضح است که چنین نظری نمی‌تواند مورد قبول شپنگلر واقع شود؛ چه اگر اثبات این امر ممکن باشد که روح ضد یونانی فرهنگ جدید نتیجهٔ الهامی است که از فرهنگ بلافاصله پیش ازان گرفته است، تمام برهان شپنگلر در خصوص استقلال کامل فرهنگها از یکدیگرفرو خواهد ریخت. بیم آن دارم که شدت‌علاقهٔ شپنگلر برای اثبات مدعای خودش سبب آن شده باشد که از نگریستن به اسلام همچون یك حرکت فرهنگی غافل مانده باشد.

مقصود شپنگلر از «فرهنگ مجوسی» فرهنگ مشترکی است که به آنچه‌وی «گروه دینهای مجوسی»، یعنی دین یهود و دین کلدانیان قدیم و مسیحیت نخستین و دین زردشتی و اسلام، نامیده است مربوط می‌شود، من‌منکر آن‌نیستم که یك‌قشر مجوسی برروی اسلام روییده است. در واقع غرض اصلی من دراین سخنرانیها آن بوده‌است که روح اسلام را، عاری از پوشش مجوسی آن که، به عقیدهٔ من، سبب گمراهی شپنگلر شده‌است، آشکار کنم تا حقیقت آن دیده‌شود. جهل وی درمورد مسئلهٔ زمان‌دراسلام، و نیزدر بارهٔ راهی که«من» به‌عنوان مرکز آزاد تجربه‌درتجربهٔ دینی‌اسلام جلوه گرمی‌شود، خوفناك است. وی، به جای آنکه ازپرتوتاریخ‌اندیشه و تجربهٔ اسلامی راه خودرا روشن کند، چنان‌ترجیح‌داده‌است که پایهٔ‌حکم خود را بر معتقدات عامیانه در بارهٔ آغاز و انجام زمان قرار دهد. مایهٔ تعجب است که مردی با دانشی عظیم، برای‌یافتن مستندی برای قدریگری ادعایی اسلام به‌تعبیرات وتکیه کلامهای شرقی همچون «جهش زمان» و «هرچیزی زمانی دارد» متوسل شده باشد! تاکنون دربارهٔ منشأ و رشد مفهوم زمان دراسلام، ونیز در بارهٔ من بشری به‌عنوان قدرتی آزاد، در این سخنرانیها به‌اندازهٔ کافی سخن گفته‌ام. واضح است که بحث کامل در نظر شپنگلر نسبت به‌اسلام وفرهنگی که ازان نشوونما یافته‌است، نیازمند

به نوشتن یك کتاب است. علاوه بر آنچه تا کنون گفته‌ام ، مطلب دیگری را در اینجا بیان می کنم که جنبهٔ کلیت دارد.

به گفتهٔ شپنگلر «هستهٔ تعلیمات پیغمبران مجوسانه است. یك خدا ــ خواه به نام یهوه، خواه بنام اهورامزدا، و خواه به نام مردوك ـ بعل ــ اصل نیکی است، و همهٔ خدایان دیگر یا ناتوانند یا بد. وابستهٔ بـه این اعتقاد امید بـه ظهور مسیحی همراه بوده‌است، که در اشعیای نبی آشکارا دیده می‌شود ، و در قرنهای پس از وی در تحت فشار ضرورتی درونی، در هرجا این مسیح ناگهان به صورت خاصی پیدا شده است. این اندیشهٔ اساسی دین مجوسانه را تشکیل می‌دهد، چه به صورت ضمنی مبارزهٔ تاریخی جهانی میان خیر و شر را نمایش دهد، و متضمن این نظر است که در دورهٔ متوسط شر غلبه دارد، و بالاخره در روز داوری پیروزی بـا خیر خواهـد بود.» چنین نظری در بارهٔ اسلام داشتن، آشکارا مبتنی برسوء فهم حقیقت اسلام است. مسئله‌ای که باید به آن توجه شود، این است که در دین مجوسی وجود خدایان باطل پذیرفته بود ، منتها آن خـدایان را پرستش نمی کـردند. اسلام اساساً منکر وجود خدایان باطل است. از این لحاظ شپنگلر توفیق نیافته‌است که ارزش فرهنگی اندیشهٔ ختم رسالت را در اسلام دریابد...

VI

اصل حرکت در ساختمان اسلام

اسلام، به عنوان یك نهضت و حرکت فرهنگی، نظر ایستان قدیمی جهان را طرد می کند، و به نظری بالان می‌رسد. به عنوان دستگاه عاطفی ایجاد وحدت، به ارزش فرد به همان صورت فردی که دارد معترف است، و پیوند خونی را ملاك وحدت بشری دانستن رد می کند. یافتن یك‌شالودهٔ روانشناختی محض برای وحدت بشری، تنها با دریافت این حقیقت امکانپذیر است که حیات بشری منشأ روحانی دارد. چنین دریافتی ، سبب ایجاد وفاداریهای زنده‌ای می‌شود که برای زنده نگاه داشتن آنها به هیچ گونه تشریفاتی نیاز نیست، وبدین وسیله برای انسان امکان رهایی و آزاد شدن از زمین فراهم می‌شود. مسیحیت را، که دراغاز به صورت یك تشکیلات صومعه‌ای ظهور کرده بود ، قسطنطین بران شد که به صورت دستگاهی برای ایجاد وحدت دراورد . و چون چنین وحدتی با آن میسر نشد، امپراطور یولیانوس به‌خدایان کهن روم باز گشت ودران کوشید که آن خدایان‌را باتعبیرات فلسفی موجه سازد. یکی از مورخان تمدن حالت جهان متمدن را ، مقارن با زمانی که دین اسلام برصحنهٔ جهان آشکارشد، به خوبی چنین مجسم کرده است:

« چنان می‌نمود که تمدن بزرگی‌که برای ساخته شدن آن چهارهزار سال وقت صرف شده بود ، در شرف تجزیه و تلاشی است . و نوع بشر در معرض خطر

بازگشت به دورهٔ جاهلیت و بربریت قرار داشت، که دران هرقبیله و فرقه‌ای‌ضد قبیله و فرقهٔ دیگر بود وقانون و نظمی شناخته نبود. اصول اخلاقی‌قبیله‌ای قدرت خود را از دست داده بود. به‌همین جهت روشهای آمرانهٔ قدیم به‌کار نمی‌خورد. اصول و الزامات تازه‌ای که مسیحیت آورده بود، به‌جای آنکه مایهٔ نظم و وحدت شود، سبب تفرقه و ویرانی می‌شد. روزگاری‌بودکه سراسرآن را نمایشهای‌غم‌انگیز پوشانده بود. تمدن، همچون درخت عظیمی‌که برگهای آن برجهان سایه افکنده و شاخه‌هایش میوه‌های زرین هنرودانش و ادبیات‌را به بارآورده‌بود از تنه‌به‌لرزه افتاده ودیگر شیرهٔ‌احترام و تقدیس آن را زنده نگاه نمی‌داشت، بلکه‌تامغزپوسیده شده و طوفان جنگها می‌خواست‌آن را از جا بکند، و تنها باریسمانهایی ازآداب و عادات و قوانین قدیمی برجای خود باقی مانده، و بیم آن می‌رفت که هرلحظه باکوچکترین حرکتی بشکند و فرو ریزد. آیا هیچ فرهنگ عاطفی وجود داشت که درکار دخالت‌کند و باردیگر نوع بشر را به وحدت بخواند وتمدن‌را نجات بخشد؟ لازم بود که چنین فرهنگی از نوعی دیگر باشد، چه‌الزامات و تشریفات قدیمی مرده بود، و برای ساخته‌شدن الزامات و تشریفات دیگری از همین قبیل، قرنهاگذشت زمان ضرورت داشت.»

نویسنده با بیان این مطالب می‌گوید که جهان محتاج فرهنگ تازه‌ای بود که جای قدرت استبدادی را بگیرد، و وحدت تازه‌ای بیاورد که جانشین وحدت مبتنی بر پیوند خونی‌شود. وی می‌گوید که این‌مایهٔ تعجب است که چنین‌فرهنگی، دران زمان که نهایت نیازمندی به آن وجود داشت، از جزیرةالعرب برخاسته است. ولی باید گفت که دراین نمود هیچ چیز مایهٔ شگفتی وجود ندارد. حیات جهانی به صورتی اشراقی نیازمندیهای خود را می بیند، و در لحظهٔ بحرانی امتداد و جهت حرکت خود را تعیین می کند. این همان است که در زبان دین به‌آن نام رسیدن وحی به پیغمبر می‌دهیم. این امر کاملا طبیعی است که اسلام در میان خوداگاهی قوم ساده‌ای طلوع کرده باشد که به هیچ یك از فرهنگهای قدیم آلوده نشده، و در جایی زندگی می کند که قاره‌ها درانجا به یکدیگر می‌رسند. این فرهنگ جدید پایهٔ وحدت جهانی را براصل «توحید» بنا نهاد. اسلام، به عنوان

دستگاه حکومت، وسیله‌ای عملی است برای آنکه اصل توحید را عامل زنده‌ای در زندگی عقلی و عاطفی نوع بشر قرار دهد. اسلام وفاداری نسبت به‌خدا راخواستار است نه وفاداری نسبت به‌حکومت‌استبدادی‌را. و چون خدابنیان روحانی‌نهایی هر زندگی است، وفاداری به خدا، عملاً، وفاداری به طبیعت مثالی خودآدمی است. اجتماعی که بر چنین تصوری از واقعیت بنا شده باشد، باید در زندگی خود مقوله‌های ابدیت و تغییر را باهم‌سازگار کند. بایستی که‌برای تنظیم حیات‌اجتماعی خود اصولی ابدی در اختیار داشته باشد، چه‌آنچه ابدی و دایمی است، در این جهان تغییر دایمی جای پای محکمی برای ما می‌سازد. ولی، چون اصول ابدی به این معنی فهمیده شوند که معارض با هر تغییرند، یعنی معارض با چیزی هستند که قرآن آن را یکی از بزرگترین «آیات» خدا می‌دانند، آن وقت سبب آن می‌شوند که چیزی را که ذاتاً متحرك است از حرکت باز دارند. شکست اروپا در علوم سیاسی و اجتماعی اصل اول را مجسم می‌سازد، و بیحرکتی اسلام در ظرف مدت ۵۰۰ سال اخیر اصل دوم را مجسم می‌سازد. آیا اصل حرکت در اسلام چیست؟ همان است که به نام «اجتهاد» خوانده می‌شود.

معنای لغوی کلمهٔ اجتهاد کوشیدن است، و در اصطلاح فقه اسلامی به معنی کوشیدن به این منظور است که در مورد یك مسئلهٔ حقوقی حکم مستقلی بدهند. اندیشهٔ اجتهاد، به نظر من، مبتنی بر آیه‌ای از قرآن است بدین مضمون: «و آنان که درما بکوشند ایشان را به راههای خود رهبری خواهیم کرد.»[قرآن. عنکبوت،۶۹]. تعریف بیشتر این اصطلاح از حدیثی نبوی به دست می‌آید. روایت است که چون پیغمبر اسلام معاذ را به فرمانروایی یمن برگزید، از وی پرسید که در مورد مسائلی که با آنها روبه رو می‌شود چه خواهد کرد. معاذ در جواب گفت که: «از روی کتاب خدا داوری خواهم کرد». دیگر باره پیغمبر از او پرسید که: «اگردر

کتاب خدا چیزی نیافتی چه خواهی کرد؟» و او در جواب گفت: «آنگاه بر سنت و روش رسول خدا عمل خواهم کرد». پیغمبر بار دیگر پرسید که: «اگر در سنت چیزی نیافتی چه خواهی کرد؟» و معاذ در پاسخ گفت: «آنگاه اجتهاد می کنم تا دران باره رأیی بدهم». پژوهندگان در تاریخ اسلام به‌خوبی آگاهند که، با گسترش سیاسی اسلام، پیدایش اندیشهٔ فقهی وحقوقی منظم ومدون دراسلام یکی ازضروریات شد، و فقهای قدیم ما، خواه عرب خواه‌غیر عرب، پیوسته کوشیدند تاسرمایهٔعظیمی از اندیشه‌های فقهی فراهم آورند که بالاخره در مذاهب فقهی معروف ما جلوه گر شده است. در این مذاهب فقهی سه درجه از اجتهاد شناخته شده است: (۱) حجیت و اعتبار کامل در تشریع وقانونگزاری که عملا منحصر به بانیان مذاهب است؛(۲) حجیت نسبی که در داخل مرزهای مذهب خاص اعمال می‌شود؛ (۳) حجیت خاص که مربوط است به تعیین حکمی که در مورد حالت خاصی قابل انطباق است که بانی مذهب تکلیفی دران باره معین نکرده است. در اینجا تنها از درجهٔ اول اجتهاد سخن می گویم که قدرت و حجیت کامل در قانونگزاری است. اهل تسنن، به‌صورت نظری، امکان این درجه از اجتهاد را قبول دارند، ولی در عمل از همان زمان تأسیس مذاهب منکر آن بوده‌اند، بدان جهت که اندیشهٔ اجتهاد کامل محصور در شرایطی است که تقریباً پیدا شدن آنها در شخص واحد غیر ممکن است. پیدا شدن چنین وضعی در دستگاه قضایی اسلامی که اساساً بر پایهٔ قرآن بنا شده و به‌زندگی نظر بالانی دارد، بسیارعجیب می نماید. بنا براین، پیش‌از آنکه در بحث پیشتر رویم، لازم است که علل این وضع فکری را که سبب رکودعملی فقه اسلامی شده است، کشف کنیم. بعضی از نویسندگان اروپایی چنان پنداشته‌اند که وضع ایستان فقه اسلامی در نتیجهٔ نفوذ ترکان عثمانی پیدا شده است. این نظر بسیار سطحی است، چه مذاهب فقهی اسلامی مدتهای دراز پیش ازآنکه ترکان تأثیری در تاریخ اسلام

پیدا کنند، استقرار پیدا کرده بوده است. علل‌اصلی، به نظرمن، از این قرار است:

۱. با نهضت عقلیگری کـه در معتقدات اسلامـی در اوایل خلافت عباسیان پیدا شد، و اختلاف‌کلمه‌های نامطلوبی که پیش آورد، آشنا هستیم. برای مثال یکی از نقاط مورد اختلاف مهم میان دو جبههٔ متفکران اسلام، یعنی مسئلهٔ قدیم بـودن قرآن را در نظر بگیرید. پیروان عقلیگری منکر قدیم‌بودن قرآن بودند، چه آن را صورت دیگری از اعتقاد مسیحی قدمت جهان مـی‌دانستند؛ در مقابـل ایشان، متفکران محافظه‌کاری که خلفای عباسی متأخر، از ترس نتایج سیاسی عقلیگری، ازانان حمایت می کردند، چنان می‌انـدیشند که پیروان عقلیگری برانند کـه با انکار قدمت قرآن تیشه به ریشهٔ اجتماع اسلامی بزنند. به عنوان مثال بایـد گفت که نَظّام عملا«حدیث» را ردمی کرد و آشکارا ابوهریره را راوی غیرقابل اعتمادی می‌دانست. به این ترتیب، قسمتی درنتیجهٔ سوء فهم انگیزه‌های نهایی عقلیگری، و قسمتی دیگر در نتیجهٔ فکر بی‌بند و بار بعضی از پیروان عقلیگری، اصحاب سنت یا محافظه‌کاران به نهضت عقلیگـری همچون نیروی مخربی مـی‌نگریستند، و آن را خطری برای پایداری حکومت اسلامی تصور می کردند. بنابـراین هـدف اصلی ایشان‌آن بود که تمامیت اسلام را حفظ کنند، و برای رسیدن به ایـن منظور تنها راهی که در مقابل ایشان باز بودآن بود که نیروی پیوند دهندهٔ شریعت را به کار اندازند و ساختمان دستگاههای فقهی را هرچه بیشتر استحکام بخشند.

۲. طلوع و رشد تصوف زاهدانه که به تـدریج در تحت تـأثیر عواملـی غیر اسلامی صورت گرفت، تـا حد زیـادی مسئول پیش آمدن این وضع بود. تصوف، ازلحاظ دینی محض آن، نوعی از طغیان را برضد لفظبازی نخستین فقهای اسلامی

برانگیخت. سفیان ثوری نمونه‌ای از این گونه متصوفان است. وی یکی از زیرکترین فقیهان زمان خود و تقریباً مؤسس یك مذهب فقهی بود: ولی، ازانجا که شدیداً جنبهٔ روحانیت داشت، موشکافیهای خشك فقیهان معاصر وی او را به جهان زهد صوفیانه کشانید. تصوف، با در نظر گرفتن جنبهٔ تأملی و پژوهشی آن که بعدها رشد پیدا کرد، نوعی از اندیشهٔ آزاد و در واقع هم پیمان باعقلیگری است. اهمیتی که تصوف به تمایز گذاشتن میان ظاهر و باطن می‌دهد، سبب پیداشدن حالت بی اعتنایی نسبت به هرچه ظاهری و غیر واقعی است شده بوده است.

روح توجه کلی به آخرت در تصوف متأخرتر، سبب آن شد که در برابر بصیرت مردمان پرده‌ای کشیده شود، و از مهمترین سیمای اسلام که حکومت اجتماعی آن است غافل بماند، و ازانجا که تصوف، از جنبهٔ تأملی و مراقبه‌ای آن، هیچ حد و سدی برای اندیشه قائل نبوده، بالاخره بهترین متفکران اسلامی را به خود جلب و جذب کرده است. به این ترتیب حکومت اسلامی عموماً به دست کسانی افتاده است که از لحاظ فکری و عقلی متوسط بوده‌اند، و توده‌های غیرمتفکر مسلمانان، که شخصیتهای عالیتری برای رهبری خود نداشته‌اند، صلاح و سلامت خود را در آن یافته‌اند که کورکورانه از مذاهب پیروی کنند.

۳. علت مهمتر از همهٔ اینها، ویرانی بغداد، مرکز حیات عقلی مسلمانان، در نیمه قرن ۷هـ/۱۳م بوده‌است. این ویرانی ضربت بسیار بزرگی بود، و همهٔ مورخان معاصر با حملهٔ مغولان به بغداد، ویرانی وغارت این شهر راچنان توصیف کرده‌اند که بیم و بدبینی آنان نسبت به آیندهٔ اسلام از نوشته‌های ایشان آشکار است متفکران محافظه‌کار اسلام، از ترس تجزیه و تلاشی بیشتری که در این گونه اوضاع آشفته طبیعی به نظر می‌رسد، تمام توجه خود را به این معطوف داشتند که، با جلوگیری

شدید از هر نوآوری در فقهی که علمای اوایل اسلام تأسیس کرده بودنـد، حیات اجتماعی یکنواختی برای تـودهٔ مردم تأمین کنند. انـدیشهٔ اصلی ایشان حفظ نظم اجتماعی بود، و شك نیست که تا حدی حق با ایشان بوده است، چه سازمانداری خود تا اندازه‌ای در مقابل نیروهای ویران کننده عکس‌العمل نشان می‌دهد. ولـی آنان متوجه این مطلب نشدند ـ و علـمای دینی مـا نیز متوجه نمی‌شونـد ـ که سرنوشت نهایی یك ملت، بیش ازانکه به سازمان بستـگی داشته باشد، بـه ارزش و نیرومندی افراد مردم بستگی دارد. در اجتماعی که به حد افراط سازماندار است، فـرد خرد می‌شود و از اثر می‌افتد. تمام ثروت فکری اجتماعـی را کـه دران است به دست می‌آورد، ولی روح وفکر خود را ازدست می‌دهد. بنابراین، تقدیس کاذب نسبت به تاریخ گذشته و برانگیختن آن، هیچ چاره‌ای بـرای جلوگیری ازانحطاط نمی‌کند. چنانکه یکی ازنویسندگان جدید به صورتی بسیار نیکو بیان کرده است، «حکم تاریخ این است که اندیشه‌های فرسوده هرگز نمی‌توانند درمیان افرادملتی که آنها را فرسوده کرده‌اند، دوباره نیرو بگیرند.» بنابراین، تنها نیروی مـؤثری که بتواند در برابر نیروهای مایهٔ انحطاط در یك ملت ایستادگی کند، نیرویـی است که از پرورش افرادی به خود متکی و در خود متمرکز حاصل می‌شود. چنین افرادند که عمق زندگی را آشکار می‌سازند. اینان معیارهای تازه‌ای اکتشاف می‌کنند که در پرتو آنها چشم ما باز مـی‌شود و کم کم به این امر توجه مـی کنیم که آنچه اطراف ما را فراگرفته تغییر ناپذیر نیست ونیازمند تجدید نظراست. تمایل به سازمانداری به حد افراط، در نتیجهٔ احترام گذاشتن غلط به گذشته، بدان گونه که در فقهای قـرن هفتم هجری و پس ازان دیده می‌شود، خـود مخالف محرکهای درونی اسلام بـود، و بـه همین جهت عکس‌العمل نیرومند یکی از نـویسندگان و واعظان خستگی ناپذیر اسلام، ابن‌تیمیه، را برانگیخت. ابـن‌تیمیه در سال ۶۶۱هـ

۱۲۶۳م، پنج سال پس از خرابی بغداد متولد شده بود.

ابن‌تیمیه بر مذهب حنبلی پرورش یافته بود. چون مدعی حق اجتهاد برای خود بود، برضد خاتمیت مذاهب فقهی قیام کرد، و برای آنکه کار را از نو آغاز کند، به اصول نخستین اسلام رجوع کرد. وی نیز مانند ابن‌حزم ــ مؤسس‌مکتب فقهی ظاهری ــ اصل استدلال به وسیلهٔ قیاس و اجماع را، بدان صورت که فقیهان قدیم ازانها تعبیر می کردند، باطل شمرد؛ چه به نظروی اجماع شالودهٔ همهٔ خرافات است ــ و شك نیست که، باتوجه به‌فرسودگی عقلی واخلاقی زمان وی، در کاری که کرده بر حق بوده است. در قرن ۱۰ه/۱۶م سیوطی نیز مدعی مزیت اجتهاد شد، و اندیشهٔ دیگری بران افزود، و آن اینکه درآغاز هر قرن مجدّدی و نوسازی طلوع خواهد کرد. ولی بهترین تجلی روح تعلیمات ابن‌تیمیه در نهضت بسیار نیرومندی بود که در شنزارهای نجد یعنی در جایی ظهور کرد که مکدانالد آنجا را «پاکیزه‌ترین نقطه در جهانِ در حالِ انحطاط اسلام» نامیده است. این نهضت واقعاً نخستین تپش زندگی در جهان جدید اسلام بوده‌است. تقریباً همهٔ نهضتهای بزرگ اسلامی جدید آسیا و افریقا، به‌صورت مستقیم یاغیر مستقیم، از همین نهضت الهام گرفته‌اند، که‌ازان‌جمله است نهضت سُنوسی‌ها، نهضت اتحاد اسلام و غیره. مصلح دینی پالایشگر[1] بزرگ، محمدبن‌عبدالوهاب، که به سال ۱۱۱۱ ه/ ۱۷۰۰ م متولد شده بود، در مدینه درس خواند، به ایران سفر کرد، و بالاخره موفق‌شد که آتش روح بی‌آرام خود را در سراسر جهان اسلام بپرا کند. از لحاظ روحی به‌محمدبن تومَرت، شاگرد غزالی و مصلح‌پالایشگر مراکشی شباهت داشت که هنگام انحطاط اسلام در اسپانیا ظاهر شد و به‌آن روح تازه بخشید. دراینجا با جنبهٔ سیاسی این نهضت کاری نداریم که بالاخره توسط سپاهیان محمد علی پاشا

---

۱ puritan reformator

خاموش شد . مطلب اساسی که باید به آن توجه کرد، آزادیی است که دران تجلی می کند، ولی این‌را نیز باید بگویم که این‌نهضت نیز در باطن خود جنبهٔ محافظه‌کارانه دارد. در عین آنکه علم طغیان را برضد خاتمیت مذاهب برافراشته ، و به شدت ازحق قضاوت شخصی دفاع می کند، طرز نگرش آن نسبت به گذشته کاملاغیر نقادانه است، و در مسائل قضایی بیشتر به احادیث نبوی تکیه می کند.

چون به ترکیه توجه کنیم، معلوم می‌شود که اندیشهٔ اجتهاد، که با افکار فلسفی جدید تقویت شده و گسترش یافته ، مدتهای دراز در فکر دینی وسیاسی ملت ترك کارگر بوده است. واین امر باتوجه به نظریهٔ جدید حلیم ثابت دربارهٔ حقوق اسلامی ، که آن‌را برپایهٔ مفاهیم جامعه‌شناسی جدید بنا نهاده ، به خوبی‌آشکار می‌شود. اگر نوزایی یا رونسانس اسلام امری واقعی باشد که به عقیدهٔ من چنین است‌ـما نیز روزی مانند ترکان درخط‌آن خواهیم افتاد که میراث عقلی وفکری خودرا ازنو ارزیابی کنیم. و اگر نتوانیم در نوسازی اندیشهٔ عمومی اسلام سهمی اصیل و ابتکاری داشته باشیم، لااقل این رامی‌توانیم که با نقادی محافظه کارانهٔ سالم دربرابر حرکت سریع گریز از سنت یا آزادیگری[1] در جهان اسلام حایلی باشیم.

اکنون اطلاعاتی دربارهٔ فکردینی سیاسی درترکیه به‌شما می‌دهم تا ازان رو معلوم شود که نیروی اجتهاد چگونه درفکر وفعالیت جدیدآن سرزمین مؤثرافتاده است. مدت کوتاهی قبل از این،دوخط‌سیرفکری درترکیه وجود داشت که نمایندهٔ یکی ازآن دوحزب ملیون بود و نمایندهٔ دیگری حزب اصلاح دینی. برای حزب ملیون آنچه بهتر وبرتر از هرچیز به‌شمار می‌رود، کشور و حکومت است نه دین. در نظر اینان، دین وظیفهٔ مستقل ندارد. دولت در زندگی عامل اساسی است و

---

1 ـ libralism

خصوصیت و وظیفهٔ همهٔ عوامل دیگر را همین عامل دولت معین می کند. به این ترتیب تصور قدیمی دربارهٔ وظیفهٔ دولت و دین طرد می‌شود، و جدایی دین و دولت از یکدیگر بشدت مورد تأیید است. شك نیست که اسلام، به اعتبار دستگاهی دینی ـسیاسی، چنین نظری را مجاز می‌داند، گرچه عقیدهٔ شخصی من آن است که این فرض که فکر دولت وحکومت در دستگاه اسلامی غالبتر باشد وبرهمهٔ اندیشه‌های دیگر مندرج در این دستگاه فرمانروایی کند، مبنی براشتباه است. در اسلام دینی و دنیایی دوناحیهٔ مجزای از یکدیگر نیستند، و شکل و ماهیت هرعمل، هراندازه هم که به دنیا مربوط باشد، با وضع فکری عاملی که آن را انجام می‌دهد تعیین می‌شود. زمینهٔ عقلی و فکری نامرئی عمل است که در آخرین مرحله شکل و خصوصیت آن را تعیین می کند. یك عمل و فعل وقتی دنیایی و نامقدس است که به قصد جدایی از پیچیدگی و تفصیل نامحدود زندگی موجود در ماورای آن صورت گرفته باشد؛ و اگر الهامبخش آن عمل همین پیچیدگی باشد، روحانی و دینی است. در اسلام یك حقیقت واحد وجود دارد که چون از یك دیدگاه به آن نظر شود دستگاه دینی است و چون از دیدگاه دیگری دیده شود دستگاه حکومت است. این درست نیست که گفته شود دستگاه دین و دستگاه دولت دو جانب یا دو روی یك چیزند. اسلام حقیقت واحد غیرقابل تجزیه‌ای است که، بنابرآنکه نقطهٔ نظر تغییر کند، این یك می‌شود یا آن یك. این مطلب بسیار دامنه‌دار است، و پرداختن به‌تفصیل بیشتر برای روشن کردن آن مارا وارد بحثی بسیارفلسفی می‌کند. کافی است گفته شود که این اشتباه کهن از منشعب شدن وحدت بشری به دو واقعیت مشخص و مجزاپیداشده است که ازطریقی نقطهٔ مشترکی دارند، ولی ذاتاً متعارض با یکدیگرند. ولی حق این است که ماده، در دستگاه مقایسهٔ زمانی ـمکانی، روح است. وحدتی که انسان نام‌دارد، چون بدان صورت به‌آن نظر شود

که درمقابل چیزی که جهان خارجی می‌نامیم عمل می کند، بدن‌است؛ وچون بدان به آن‌نظر شود که در مقابل غرض نهایی وهدف این عمل کردن کار می کند، روح و نفس است.

جوهر «توحید»، به اعتبار اندیشه‌ای که‌کارامد است، مساوات و مسؤلیت مشترك و آزادی است. دولت، از لحاظ اسلام، کوششی است برای آنکه این اصول مثالی به صورت نیروهای زمانی ـ مکانی‌دراید، و دریك سازمان معین بشری متحقق شود. تنها به این معنی‌است که حکومت در اسلام‌حکومت الاهی است، نه به‌این‌معنی که ریاست آن با نماینده‌ای از خدا بر روی زمین است که پیوسته می‌تواند ارادهٔ استبدادی خود را درپشت نقاب منزه بودن از عیب و خطا مخفی نگاه دارد. کسانی که در بارهٔ اسلام به خرده گیری پرداخته‌اند، این‌مطلب مهم را از نظر دورداشته‌اند. حقیقت نهایی، به گفتهٔ قرآن، روحانی است، و حیات آن به فعالیت دنیایی آن بستگی دارد. روح فرصت عمل خود را در آنچه طبیعی ومادی و دنیایی است پیدا می کند. بنابراین هرچه‌دنیایی‌است، ازریشهٔ وجود خود مقدس‌است. بزرگترین خدمتی که فکر جدید به اسلام و درواقع به همهٔ دینها کرده، نقادی آن در بارهٔ چیزی است که آن را ماده مـی‌نامیم، و از همین نقادی این مـطلب مکشوف شده است که آنچه تنها مادی است، تاریشهٔ آن در روحانی کشف‌نشده باشد، حقیقت و جوهری ندارد. سراسر این جهان پهناور ماده میدانی برای تجلی و تظاهر روح است. همه چیز مقدس است. چنانکه پیغمبر اسلام(ص) فرموده، «سراسر زمین یك مسجد است». دولت وحکومت، بنابر نظراسلام، کوششی است برای اینکه به‌آنچه روحانی است در یك سازمان‌بشری جنبهٔ‌فعلیت‌داده شود. به این اعتبار، هرحکومت که تنها بر پایهٔ تسلط‌بنانشده باشد، و هدف آن تحقق بخشیدن به اصول عالی‌مثالی باشد، حکومت الاهی است.

حقیقت این است که ملیون ترکیه فکر جدایی دین و دولت را از تاریخ اندیشه‌های سیاسی اروپا اقتباس کرده بودند. مسیحیت نخستین به عنوان یك وحدت سیاسی یا کشوری تأسیس نشده بود، بلکه همچون فرقه‌ای عبادتی وصومعه‌ای بود که گردا گرد آن را کفر و بت‌پرستی فرا گرفته بود، و آن مسیحیان هیچ تصرفی در کارهای کشوری نداشتند، وعملا درهر موضوعی فرمانبردار اصحاب قدرت رومی بودند. نتیجهٔ این کیفیت آن بود که دران هنگام که دولت مسیحیت را پذیرفت، دولت وکلیسا همچون دو نیروی جدا از یکدیگر رو به روی هم قرار گرفتند. وبر سر مرزهای تسلط هریك جنگهای پایان ناپذیری میان آن دو پیش آمد. چنین چیزی هرگز در اسلام اتفاق نخواهد افتاد؛ چه اسلام از همان آغاز دین اجتماعی دنیایی و کشوری بود، وقرآن یك دسته اصول حقوقی ساده مقرر داشته بود که، مانند دوازده لوح رومی، قدرت عظیمی برای گسترش و تکامل از طریق تفسیر وتعبیر داشت، واین امری است که‌بعدها تجربه‌آن را اثبات کرده است. بنابراین، نظریه ملیون ترك دربارهٔ دولت، ازان جهت که مبتنی بریك دوگانگی است که در اسلام وجود داشته، نظریهٔ اشتباه آمیزی است.

از طرف دیگر، حزب اصلاح دینی به رهبری سعیدحلیم‌پاشا، بر این امر اساسی متکی‌بود که اسلام سازگاری میان مثالیگری و اثباتیگری[1] است‌و، به‌اعتبار وحدت حقایق آزادی و مساوات و مسئولیت مشترك، سرزمین پدری ندارد. به گفتهٔ این وزیر بزرگ«همان گونه که ریاضیات انگلیسی یا نجوم آلمانی‌یا شیمی‌فرانسوی وجود ندارد، اسلام ترکی یا عربی یا ایرانی یا هندی نیز وجود ندارد. درست به همان گونه که‌کلیت حقایق علمی انواع گوناگون فرهنگهای علمی ملی به وجود می‌آورد که همه روی هم‌رفته معرفت بشری را نمایش می‌دهند، به همان طریق‌کلیت

1- positivism

حقایق اسلامی نیز سبب پیداشدن کمال‌مطلوبهای گوناگون ملی و اخلاقی‌واجتماعی می‌شود.» فرهنگ‌و تمدن جدید که بر خود خواهی ملتپرستی بناشده، به گفتهٔ این نویسندهٔ تیز بین، صورت دیگری از توحش است. در نتیجهٔ پیشرفت بیش از حد صنایع انسانها می‌توانند غرایز و تمایلات ابتدایی خود را ارضا کنند. وی از این می‌نالد که، در طول تاریخ، کمال مطلوبهای اخلاقی و اجتماعی اسلام، در تحت تأثیر عوامل محلی و خرافات‌ماقبل اسلامی ملتهای مسلمان، به تدریج‌رنگ‌اسلامی خود را از دست داده است. اکنون، این کمال‌مطلوبها، بیش از انکه‌اسلامی‌باشند، ایرانی یا ترکی یا عربی هستند. بر پیشانی صاف و پاك توحید کما بیش مهر بتپرستی خورده، و خصوصیت جهانی و غیر شخصی کمال مطلوبهای اخلاقی اسلام در فرایند محلی شدن آن از بین رفته است. تنها راهی که در برابر ما باز است این است که قشر سختی که اسلام را پوشانیده و نظر بالان آن را نسبت به‌زندگی متوقف ساخته است، از روی آن برداریم، و از نوحقایق اصلی آزادی و برابری و مسئولیت مشترك را اکتشاف کنیم، به این منظور که کمال مطلوبهای اخلاقی و اجتماعی و سیاسی را به همان سادگی وکلیت ابتدایی‌آن بازگردانیم. عقاید وزیر بزرگ ترك چنین است. چنانکه می‌بینید، وی با پیروی از راه اندیشه‌ای که باروح اسلام هماهنگتر است، عملا به همان نتیجه‌ای رسید که حزب ملیون رسید، و آن آزادی اجتهاد است با توجه به این نظر که قانون شریعت در پرتو اندیشه‌و تجربهٔ جدید نو سازی شود.

اکنون ببینیم که مجلس ملی کبیر چگونه این قدرت اجتهاد را از لحاظ سازمان خلافت عملی کرده است. بنابر فقه تسنن، تعیین امام‌یا خلیفه‌ضرورت‌مطلق دارد. نخستین سؤالی که پیش می‌آید این است: آیا باید خلافت به شخص واحد واگذار شود؟ اجتهاد ترکیه‌این است که، موافق روح اسلام، خلافت یا امامت

ممکن است به گروهی از اشخاص یا به یك مجلس انتخابی واگذار شود. فقهای مصر و هندوستان، تا آنجا که من خبر دارم، هنوز نظر خودرا در این باب اظهار نداشته اند. من شخصاً برانم که نظر ترکیه در این باره درست است و احتیاجی به استدلال ندارد. همکاری اجتماعی نه تنها کاملا با روح اسلام سازگار است، بلکه، با در نظر گرفتن نیروهایی که به تازگی در جهان اسلام آزادشده اند، عنوان ضرورت و وجوب پیدا کرده است.

برای آنکه نظر ترکان بهتر فهمیده شود، مناسب چنان است که به توجیهات نخستین مورخ فیلسوف جهان اسلام، ابن خلدون، توجه کنیم. وی در مقدمهٔ معروف خود در بارهٔ خلافت کلی در اسلام به سه وجههٔ نظر متمایز اشاره کرده است: (۱) اینکه امامت کلی امری الاهی است و بنابراین لازم و واجب است؛ (۲) اینکه امری سودمند است؛ (۳) اینکه اصلا به چنین دستگاهی نیاز نیست. خوارج بر این نظر سوم بوده اند. چنان به نظر می‌رسد که ترکیهٔ جدید از نظر اول به نظر دوم عدول کرده است، و آن همان نظر معتزلیان است که امامت کلی را تنها امری سودمند می‌دانستند. ترکان چنین استدلال می کنند که: در تفکر سیاسی خویش باید از تجربه‌های سیاسی گذشتهٔ خویش عبرت و راهنمایی بگیریم، و این تجربه‌ها درست نشان داده‌اند که خلافت کلی در عمل دچار شکست شده است. دران هنگام که امپراطوری اسلام یکپارچه و دست نخورده بود، این اندیشه قابل عمل و سودمند بود. از ان زمان که این امپراطوری تجزیه شده، واحدهای سیاسی مستقلی روی کار آمده است. اندیشه خلافت دیگر از عملی بودن افتاده و نمی‌تواند همچون یك عامل زنده در سازمان جدید اسلام مؤثر باشد. به جای اینکه نتیجهٔ سودمندی ازان به دست آید، در واقع سد راه اتحاد دولتهای مستقل مسلمان شده است: ایران و ترکیه، به علت اختلاف نظر در امر خلافت، نسبت به یکدیگر دور و بیگانه مانده اند؛

مراکش به هر دوی آنها به چشم بد نگریسته، و عربستان به گرامی داشتن بلند پروازیهای خصوصی خود پرداخته است. وهمهٔ این گسیختگیها در جهان اسلام به خاطر رمز قدرتی است که مدتها پیش از تأثیر افتاده است. ترکیه می‌تواند در دنبال استدلال خود بگوید که: چرا نباید از تجارب گذشتهٔ تفکر سیاسی خویش عبرت بگیریم؟ آیا قاضی ابوبکر باقلانی؛ در نتیجهٔ پندی که از تجربه گرفته بود، و توجه به سقوط سیاسی قبیلهٔ قریش و ناتوانی آن برای فرمانروایی برجهان اسلام، شرط قرشی بودن را از خلافت حذف نکرد؟ قرنها پیش ازان، ابن خلدون، که شخصاً به شرط قرشی بودن در خلیفه معتقد بود، به همین طریق استدلال کرده بوده است. وی گفته است که چون قدرت قریش از میان رفته، چاره جزان نیست که نیرومندترین مرد را، در انجا که قدرت پیدا کرده است، به امارت و خلافت انتخاب کنند. ابن خلدون، با توجه به منطق خشن حقایق و واقعیتها، نظری را پیشنهاد کرده است که می‌توان آن را نخستین بارقهٔ ضعیف اسلام بین‌المللی دانست که این روزها به خوبی پدیدار شده‌است. نظر ترکان جدید چنین است، و این نظری است که ازحقایق تجربه سرچشمه گرفته نه از قیل وقالهای مدرسی فقهایی که دراوضاع دیگری از زندگی می‌زیسته و می‌اندیشیده‌اند.

به نظر من، این براهین، اگر درست ارزیابی شود، نمایندهٔ تولد کمال مطلوبی بین‌المللی است که، در عین آنکه روح اسلام را تشکیل می‌دهد، تاکنون استیلا و استعمارگری عربی قرنهای اول اسلام آن را پوشانده وجای آن را گرفته بوده‌است. این کمال مطلوب جدید آشکارادر نوشته‌های ضیا، شاعر ملی ترك، آشکار است، و سروده‌های وی که از فلسفهٔ اوگوست کونت الهام گرفته. درشکل‌دادن به طرز فکر ترکیهٔ جدید سهم مهمی داشته است. در اینجا یکی از اشعار او را ازروی

ترجمه‌ای که استاد فیشر[1] به آلمانی کرده است ترجمه‌می کنم:

« برای آنکه وحدت سیاسی واقعاً مؤثری در اسلام پدیدار شود، نخست‌لازم است که همهٔ‌کشورهای اسلامی استقلال پیدا کنند: و پس ازان ممکن است کـه همگـان خود را در زیر لوای خلیفه قرار دهند. آیا چنین چیزی در زمان حاضرشدنـی است ؟ اگر امروز ممکن نباشد، باید صبر کنند. در این فاصله لازم است که‌خلیفه در خانهٔ خود نظمی بر قرار سازد و پایه‌ای یك دولت‌کارامد جدید را بنا نهد. «در جهان بین‌المللی، ضعیف محبتی نمی‌بیند ؛ تنها قدرت شایستهٔ احترام است، »

این سطور آشکارا خط سیر اسلام جدید را نشان می‌دهد. در حـال حاضر، هر ملت مسلمان باید درعمیقترین خود خویش فرو رود، و موقتاً تمام توجـه را تنهـا بـه خودش معطوف دارد، تازمانی برسد که همهٔ ملتهای اسلامی چندان نیرومند وصاحب قدرت باشند که بتوانند خانواده‌های زنده ومستقلی بسازند. وحدت واقعی وزنده، بنابر نظر متفکران طرفدارملیگری[2]، چندان آسان نیست که تنها با قبول یك‌سرور یا خلیفهٔ رمزی و اسمی به دست آید. این وحدت از کثرتی متشکل از واحـدهای آزاد و مستقل حاصل می‌شود که‌رقابتهای نژادی میان ایشان به وسیلهٔ رشتهٔاتصالی از یك کمال مطلوب روحی باهم سازگار و هماهنگ شده باشد. به نظر من چنان می‌رسد که خدای متعال رفته‌رفته این حقیقت را بر ما آشکار می‌سازد کـه اسلام نه ملیگری است و نه استعمار، بلکه جامعهٔ مللی است که مرزهای مصنوعی و تمایزات نژادی را برای تسهیل شناسایی قبول دارد، نه برای آنکه عمق دید اعضـای ایـن جامعه را محدود سازد.

قطعه شعر دیگری از همین شاعر، به نام «دین و علم»، طرز نگرشی را کـه به‌تدریج‌درجهان اسلام امروز به خودشکل گرفته است،در روشنی بیشترقرارمی‌دهد:

۱ـ Fisher

۲ـ nationalism

«نخستین پیشوایان روحانی نوع بشر چه‌کسانی بودند؟ بی‌شك انبیا و اولیا چنین بودند. در هر دوره دین رهبر فلسفه بوده است؛ اخلاق و هنر از ان کسب نور کرده‌اند. ولی پس ازان دین سست شده و قدرت و گرمی نخستین را از دست داده است؛ اولیا از میان می‌روند، و پیشوایی روحانی، به صورت اسمی، میراث فقیهان می‌شود؛ ستارهٔ راهنمای فقها احادیث‌است؛ دین‌را باقوه‌دراین‌راه‌می‌کشند؛ ولی فلسفه می‌گوید: «ستارهٔ راهنمای من عقل است: شما به راست بروید، من به چپ می‌روم.»

«دین و فلسفه هر دو خواستار استیلای بر روح آدمیزادند و هریك آن را به سویی می‌کشند؛

«دران هنگام‌که این‌کشمکش درگیر است، تجربهٔ ثمربخش، علم مثبت را به بار می‌آورد، و این پیشوای جوان فکر می‌گوید: «احادیث و روایت تاریخ است و عقل روش تاریخ؛ هر دو خواستار آنندکه به چیزی برسندکه غیر قابل تعریف و تحدید است، وآن را تفسیر کنند!»

«این «چیز» چیست؟

«آیا قلب روحانی شده است؟

«اگر چنین است، به سخن من‌گوش فرا دارید ـ دین علم مثبت است و هدف‌آن روحانی‌کردن قلب‌آدمی است!»

از این سطور پیدا است‌که شاعر باچه زیبایی اندیشهٔ‌کونتی سه مرحلهٔ تکامل عقل بشری، یعنی مراحل دینی ومابعدالطبیعی و علمی را در مورد طرز نگرش دینی‌اسلام تطبیق کرده است. ودر اشعاری که پس ازاین نقل می‌شود، شاعر نظر خود را در بارهٔ وضع زبان عربی در دستگاه آموزش و پرورش ترکیه چنین ابرازمی‌دارد:

«سرزمینی‌که دران اذان به‌زبان ترکی طنین انداز می‌شود، وکسانی‌که نماز می‌گزارند معنی این‌عمل دینی خودرا می‌فهمند؛ سرزمینی‌که قرآن دران به‌زبان ترکی‌آموخته‌می‌شود؛ آنجاکه هرکس، ازخرد و کلان، به خوبی‌دستورهای‌الاهی را می‌داند؛ ای پسر ترکیه! این سرزمین سرزمین پدری تواست!»

اگر هدف دین روحانی کردن‌قلب است، پس باید در جان و روح آدمی نفوذکند

و، به گفتهٔ شاعر، اگر اندیشه‌های روحانی کننده به لباس زبان مادری شخص ملبس باشند، بهتر در اندرون او نفوذ خواهند کرد. بیشتر مردمان هندوستان این جانشین کردن ترکی را به جای عربی محکوم می کنند. به دلایلی که بعدها بهتر آشکار خواهد شد، راههای اعتراض شدید بر علیه شاعر باز است، ولی باید این‌راپذیرفت که اصلاحی که توسط او پیشنهاد شده، در تاریخ گذشتهٔ اسلام بیمانند نبوده است. هنگامی که محمدبن تومرت، مهدی اسپانیای مسلمان، که ملیت بربری داشت به قدرت رسید وتشریفات و آداب دینی دولت موحدین را بر قرار کرد، به خاطر بربرهای بیسواد فرمان‌داد که قرآن به زبان بربری‌ترجمه و خوانده‌شود، واذان را به این زبان بگویند، وهمهٔ کسانی که در امور دینی دخالت دارند زبان بربری بیاموزند.

همان شاعر، در قطعه شعر دیگری نظر خودرا در بارهٔ زنان اظهار داشته‌است. چون سخت به تساوی زن ومرد معتقد بوده، آرزو می کرده است که در حقوق خانوادگی اسلام، به آن صورت که فهمیده و به آن عمل شده است، تغییرات کلی داده شود:

«آن زن است که یامادرمن است یاخواهر من‌یا دخترمن؛ این‌اواست که مقدسترین عواطف را از اعماق زندگی من‌برمی‌انگیزد! اومحبوب من وخورشید و ماه و ستارهٔ من است؛ او است که به من فهم شعر زندگی را می‌آموزد! چگونه ممکن است که قانون مقدس الاهی این مخلوقات زیبا را موجودات پست بداند؟ آیا‌نمی‌شود که مفسران درتفسیر قرآن‌به راه‌خطا رفته باشند؟
«بنیان ملت‌و دولت‌خانواده‌است!
«تا زمانی‌که ارزش‌کامل زن‌شناخته نشده باشد، زندگی ملی‌ناتمام‌است.
«پرورش خانواده بایستی باعدالت صورت‌بگیرد.
«بنابراین تساوی درسه‌چیز ضرورت دارد ــ در طلاق، در جدایی، و در ارث.
«تا زمانی‌که زن در ارث بردن‌نصف‌مرد ودرزناشویی ربع مرد محسوب می‌شود، نه خانواده ترقی می‌کندنه‌کشور.

«برای حقوق دیگر محاکم دادگستری داریم؛
«ولی خانواده را در اختیار فقیهان گذاشته‌ایم.
«نمی‌دانم که چرا زن را دراین تنگنا نگاه داشته‌ایم.
«آیا برای این آب و خاك کار نمی‌کند؟ آیالازم است که زن‌سوزن‌خودرا به سرنیزه مبدل کند و حقوق خودرا با یك انقلاب به زور از دست‌ما بیرون کشد؟»

حق این است که در میان اقوام مسلمان امروز، تنها ترکیه است که از خواب جز میگری برخاسته و به خودآگاهی رسیده است. تنها این کشور است که خواستار حق آزادی عقلی خویش شده است؛ تنها آن است که از خیالی به واقعی رسیده، و این انتقال مستلزم مبارزات حاد عقلی و اخلاقی بوده است. در نظر ترکیه، پیچیدگی روز افزون زندگی متحرك و درحال گسترش، ناچار اوضاع جدیدی پیش می‌آورد که خواهان طرز نگرشهای تازه است، و این خود مستلزم آن است که اصول کهن به صورتی تازه تفسیر و تعبیر شود، و این همان اصول است که برای ملتی که هرگز لذت توسعهٔ روحی را نچشیده، تنها به صورت علمی و تعلیمی مورد توجه واقع می‌شود. هابز[1]، متفکر انگلیسی، خوب به این مطلب توجه کرده است که توالی افکار و احساسات متشابه به صورت دیگری از نداشتن فکر و احساس است. سرنوشت اغلب کشورهای اسلامی امروز چنین است. به صورتی ماشینی ارزشهای کهن را تکرار می‌کنند، در صورتی که ملت ترك در خط آن افتاده است که ارزشهای نو ایجاد کند. از تجربه‌های بزرگی گذشته است که خود ژرف او را بر وی آشکار ساخته‌اند. درانجا زندگی به حرکت و تغییر و گسترش آغاز کرده و سبب پیداشدن آرمانهای تازه و پیش آمدن‌دشواریهای تازه و طرح‌تفسیرهای تازه شده است. سؤالی که ترکیهٔ امروز با آن رو به رو است، و محتملا کشورهای مسلمان دیگر نیز درآینده‌ای نزدیك با آن رو به رو خواهند شد، این است که

1- Hobbes

آیا فقه اسلامی قابل تحول و تکامل هست یا نه، و البته پاسخ گفتن به چنین سؤالی مستلزم کوشش عقلی عظیم است و بدون شك به آن جواب مثبت داده خواهدشد...

ما با کمال میل به نهضت آزادیگری درجهان جدید اسلام خوشامد می گوییم؛ ولی بایداین را پذیرفت که ظهور افکار آزادیگرانه در اسلام بحرانیترین لحظه را در تاریخ این دین تشکیل می‌دهد. آزادیگری تمایل به آن دارد که همچون نیرویی متلاشی کننده عمل کند، و اندیشهٔنژادی، کها کنون بیش از هرزمان دیگر با نیرومندی در جهان اسلام کارمی کند، ممکن است بالاخره وسعت نظر انسانی را که ملتهای مسلمان ازدین خود فرا گرفته بودند،محو کند. ازاین گذشته، مصلحان دینی وسیاسی ما، باشوق وحرارتی که برای آزادیگری دارند، ممکن است بانبودن سد و بندی در برابر شور و شوق جوانی ایشان، از اندازه در گذرنـد و از حدود خاص اصلاح تجاوز کنند. ماا کنون مرحله‌ای را می گذرانیم که شبیه‌است بهمرحلهٔ انقلاب پروتستانیگری اروپا، وازدرسی که ازظهورلوتر[1] ممکن است بگیریم، نباید غافل بمانیم. چون تاریخ به دقت خوانده شود، معلوم می‌شود که اصلاح دینی اروپا اصولا یك نهضت سیاسی بوده، و نتیجهٔ خالص آن در اروپا جانشین شدن تدریجی دستگاه‌هـای اخـلاقی ملی به جـای اخلاق عمومی مسیحیت بوده است. نتیجهٔ این تمایل را با چشمان خود درجنگ بزرگ اروپا دیدیم که، به جای آنکه سبب پیدا شدن ترکیبی از این دو دستگاه دینی متقابل شود، وضع اروپا را بیشتر غیر قابل تحمل کرده است. وظیفهٔ رهبران جهان اسلام امروزآن است که معنی آنچه را که دراروپا پیش آمده خوب بفهمند، و پس‌ازان با احتیاط تمام و بینایی‌کامل نسبت به اسلام، به عنوان یك سیاست اجتماعی، به جانب پیش گام بردارند.

تا اندازه‌ای از اندیشه و تاریخ وعمل اجتهاد دراسلام جدید برای شما سخن

---

1 ـ Luther

گفتم. اکنون در ان تحقیق می کنم که آیا تاریخ و ساختمان فقه اسلامی بر امکان تفسیر تازه‌ای از اصول آن دلالت دارد یا نه. به‌عبارت دیگر، سؤالی که می‌خواهم طرح کنم این‌است: آیا فقه اسلامی قابل‌تحول و تطور است؟ هورتن[1]، استاد زبان شناسی سامی دانشگاه بون[2]، نیز چنین‌سئوالی را درمورد فلسفه والاهیات اسلامی طرح کرده‌است. وی، با مطالعهٔ آثارمتفکران اسلامی در بارهٔ اندیشه‌های دینی محض، به این‌نتیجه رسیده است که تاریخ اسلام شایستهٔ آن است که همچون عمل متقابل تدریجی و هماهنگی وهمکاری دو نیروی متمایز توصیف‌شود که یکی عنصر فرهنگ و معرفت آریایی است، و دیگری دین سامی. فرد مسلمان پیوسته تصور دینی خود را باعناصر فرهنگی که از اقوام محیط برخود جذب‌می کرده، تطبیق می‌داده‌است. از سال ۸۰۰م/۱۸۵ ه تا ۱۱۰۰ م/۴۹۵ ه، به گفتهٔ هورتن، حدود یك‌صد دستگاه کلامی در اسلام ظاهر شد، و این خود گواه صادقی است بر اینکه فکر اسلامی قابلیت ارتجاع دارد، و نیز بر اینکه متفکران قدیم ماچگونه‌لاینقطع مشغول کار بوده‌اند. این خاورشناس معاصر اروپایی، در ضمن تحقیق عمیقی در ادبیات و فکر اسلامی، چندان پیش‌رفته که به نتیجهٔ ذیل رسیده است:

«روح اسلام‌چندان وسیع‌است که‌عملا باید آن‌را نامحدود شمرد. به‌استثنای‌اندیشه‌های مبتنی برنفی وجود خدا، همهٔ افکار ملتهایی را که با آن مجاور بوده‌اند جذب‌کرده و آنها را در جهت مخصوص توسعه و گسترش خویش انداخته‌است.»

روح جذب کنندهٔ اسلام، در میدان فقه و حقوق از این‌هم آشکارتر است. استاد هور گرونی[3]، متتبع هلندی در مسائل اسلامی، می گوید: «هنگامی که تاریخ توسعهٔ فقه اسلامی را مطالعه می کنیم، به این‌نتیجه می‌رسیم که: از یك طرف، فقهای یك

۱ـ Horten ۲ـ Bonn ۳ـ Horgronje

عصر، به کوچکترین دستاویزی همدیگر را تخطئه می کنند و حتی نسبت الحاد بـه یکدیگر می‌دهند،و از طرف دیگر، همان مردمان ، به خاطر وحدت بزرگ‌هدف، دران می کوشند که میان نظرهای مخالف پیشینیان خودسازگاری برقرار کنند.»
ابراز چنین نظری از طرف یك‌نقاد اروپـایی اسلام، این‌امر را آشکار می‌سازد که آزادگی روح اسلام، علی‌رغم محافظه‌کاری شدید مجتهدان ما ، با پیداشدن زندگی جدید ناچار کار خودرا خواهد کرد. ومن‌شك ندارم که پژوهش‌عمیقتری درادبیات فقهی عظیم اسلام قطعاً این‌اعتقاد سطحی نقادان جدیدرا که فقه اسلامی را ایستان و غیرقـابل توسعه می‌دانند، ازمیان خواهدبرد. بدبختانه جامعهٔ مسلمانان محافظه‌کاراین سرزمین‌هنوز آمادهٔ اقدام به بحث نقادانه‌ای درفقه نیست، و اگر به‌چنین کاری اقدام شود ، مایهٔ ناراحتی بسیاری از مردم خواهد شدو اختلاف کـلمه‌های مذهبی پیش خواهد آورد؛ بااین همه به خود روامی‌دارم که در موضوع مورد بحث ملاحظاتی را به نظرشما برسانم.

۱ . نخست باید این‌مطلب را به یاد داشته باشیم که‌عملا از صدراسلام تازمان طلوع عباسیان، جز قرآن قانون نوشتهٔ اسلامی‌وجود نداشت

۲. مطلب دومی که شایستهٔ توجه است اینکه از اواسط قرن‌اول تاآغاز قرن چهارم هجری، نزدیك نوزده مذهب فقهی ونظریات حقوقی دراسلام پیدا شد. همین امر به تنهایی نشان می‌دهد که چگونه مجتهدان قدیم ما پیوسته می کوشیدند تا به ضرورتهای یك تمدن درحال رشد جواب گویند. با توسعهٔ فتوحات اسلامی و وسعت دیدی که ازان نتیجه‌شد،آن فقهای نخستین ناگزیر ازان بودند که نظر وسیعتری نسبت بـه امور و اشیاء داشته باشند، و اوضـاع زندگی و آداب و عادات اقوامی

را که در حظیرهٔ اسلام داخل می‌شدند تحت مطالعه قرار دهند. پژوهش دقیقی در مذاهب فقهی و نظریات حقوقی مختلف اسلام، با توجه به تاریخ اجتماعی و سیاسی معاصر، نشان می‌دهد که آنان، در کوششی که برای تفسیر قرآن وحدیث داشتند، به تدریج از وضع استنتاجی[1] به وضع استقرایی[2] متمایل می‌شده‌اند.

۳. سوم اینکه، چون در بارهٔ چهار منبع مورد قبول فقه اسلامی و اختلاف کلمه‌هایی که در این خصوص پیش آمده به تحقیق بپردازیم، صلابت و شکست ناپذیری مذاهب فقهی شناخته شده از میان می‌رود، و امکان تطور و تکامل بیشتر آشکار می‌شود. بهتراست به‌اختصار درخصوص‌هریك ازاین‌چهارمنبع سخن‌بگوییم.

۲. قرآن. منبع نخستین فقه‌اسلامی قرآن است. ولی باید دانست که قرآن عنوان کتاب قانون مدنی ندارد. غرض اصلی آن، همان گونه که پیشتر گفتم، آن است که در آدمی آگاهی کاملی را دربارهٔ ارتباطی که باخدا و باجهان دارد بیدار کند. شک نیست که در قرآن معدودی اصول کلی و قواعدی که جنبهٔ قانونی و حقوقی دارند آمده است، واین امر مخصوصاً درمورد خانواده که شالودهٔ زندگی اجتماعی است آشکارتر است. چرا این دستورات به صورت جزئی از وحی در آمده است، در صورتیکه هدف نهایی وحی زندگی برتر آدمی بوده است؟ جواب این سؤال از تاریخ مسیحیت به دست می‌آید که همچون عکس‌العمل نیرومندی در برابر روح شریعتپرستی متجلی درمذهب یهود ظهور کرده بوده است. مسیحیت، باتوجه به آخرت، بی‌شك در روحانی کردن زندگی توفیق‌یافت، ولی فردیگری آن نمی‌تواندهیچ ارزش روحانی درپیچیدگی روابط اجتماعی بشری مشاهده کند.

۱ _ deductive   ۲ _ inductive

نومان‌در کتاب «نامه‌ای دربارهٔدین» خود می گوید: «مسیحیت ابتدایی‌هیچ ارزشی‌برای حفظ حکومت و قانون و سازمان و تولید قائل نبود، و از وضع اجتماع بشری سخن نمی گفت. بنابراین ما باید، یا به خودجرأت آن‌را بدهیم که بدون دولت و حکومت بمانیم و به این ترتیب عالماً عامداً خود را تسلیم هرج و مرج کنیم، یا بران‌شویم که به موازات اعتقاد دینی یك اعتقاد سیاسی نیزداشته‌باشیم.» قرآن این امر را لازم می‌شمرد که دین و دولت یا اخلاق وسیاست را با یك وحی درهم‌آمیزد، واین کاری است که افلاطون در کتاب «جمهوریت» خود کرده بود.

ولی آنچه از این لحاظ اهمیت دارد، طرز تصور بالان قرآن است. از آغاز و تاریخ این طرز تصور پیش ازاین به تفصیل سخن گفته‌ام. آشکار است که کتاب مقدس اسلام، با داشتن چنین نظری، نمی‌تواند مخالف اندیشهٔ تکامل باشد. تنهااین را نباید فراموش کنیم که زندگی تغییرمحض و ساده نیست. در درون خود عناصر بقا و دوام‌نیزدارد. آدمی، در عین‌آنکه از فعالیت خلاق خود بهره برداری‌می کند، و پیوسته نیروهای‌خویش را برای اکتشاف چشم‌انداز تازه‌ای از زندگی متمرکز می‌سازد، در برابر نمو و تکامل خود احساس‌ناراحتی می کند. در حرکت به‌جانب پیش خود، نمی‌تواند از نگریستن به گذشتهٔ خویش خود داری کند، و به گسترش درونی خود با مقداری ترس می‌نگرد. روح آدمی درحرکت‌به جانب پیش با نیروهایی محدودمی‌شود که ظاهراًدرجهت مخالف عمل کنند.این بیان شکل‌دیگری ازگفتن این مطلب است که زندگی با باری از گذشتهٔخود بردوش‌حرکت‌می کند، و نیز اینکه در هر نظری که نسبت به تغییر اجتماعی ابراز می‌شود، نباید ارزش‌و عمل نیروهای محافظه‌کاری نادیده گرفته شود. با چنین بینش کلی و اساسی دربارهٔ تعلیمات قرآن است که باید‌کسانی که پیرو عقلیگری جدید هستند به سازمانهای موجود ما نظر کنند. هیچ ملتی نمی‌تواند بتمامی گذشتهٔ خود را دور بریزد؛ چه

گذشتهٔ افراد آن ملت است که هویت شخصی آنان را ساخته است. و در اجتماعی همچون اجتماع اسلامی، مسئلهٔ تجدید نظر در سازمانهای قدیمی از این هم دقیقتر است، و مسئولیت کسی که به کار اصلاح می‌پردازد بسیار جدیتر و شدید تر خواهد بود. اسلام وابستگی به سرزمین و کشور خاص ندارد، وهدف آن این است که نمونه‌ای برای سازمان نهایی بشریت فراهم آورد، و این از آن طریق صورت می گیرد که مؤمنان را که از نژادهای متعارض با یکدیگرند گردهم جمع کند و از این مجموعهٔ اتومی ملتی بسازد که افراد آن خودآگاهی مخصوص به خویش داشته باشند. و این کاری نبوده است که به آسانی صورت‌پذیر شود. ولی اسلام، به وسیلهٔ سازمانهای شایستهٔ خود تا حد زیادی توفیق حاصل کرده است که چیزی شبیه یك اراده و یك وجدان اجماعی در این تودهٔ نامتجانس تولید کند. در تکامل چنین جامعه‌ای، حتی تغییر ناپذیری دستوراتی که از لحاظ اجتماعی بیضرر است و به خوردن و آشامیدن وطهارت و نجاست مربوط می‌شود، ارزش حیاتی مخصوص به خود دارد، چه به چنین اجتماعی روحانیت خاص می‌بخشد و، از طرف دیگر، یکنواختی درونی و بیرونی را برضد نیروهای نهفتهٔ عدم تجانس موجود در چنین اجتماعی تقویت می کند. بنابراین کسی که می‌خواهد این سازمانها را در معرض نقادی قرار دهد، نخست باید به تجربهٔ اجتماعی مندرج در اسلام کمال توجه را داشته باشد. نباید به ساختمان آنها از لحاظ حسن وعیبی که برای فلان سرزمین دارند نظر کند، بلکه باید از این لحاظ به آنها بنگرد که به تدریج در زندگی نوع بشر به عنوان یك کل تأثیر می کنند.

اکنون چون به زمینهٔ اصول حقوقی قرآن نظر کنیم، کاملا آشکار می‌شود که این اصول، نه تنها مانع به کار افتادن اندیشه و فعالیت قانونگزاری بشری نمی‌شوند، بلکه وسعت دامنهٔ این اصول چندان است که خود انگیزه‌ای برای بیدارشدن اندیشهٔ بشری می‌شوند. فقهای قدیم ما که از همین سرچشمه الهام می گرفتند، چند دستگاه

فقهی و حقوقی تأسیس کردند؛ و کسانی که در تاریخ اسلام تحقیق کرده‌اند، نیك می‌دانند که تقریباً نیمی از پیروزیهای اسلام، به عنوان یك نیروی اجتماعی و سیاسی، نتیجهٔ حدّت نظر آن فقیهان بوده‌است. فون کرمر[1] می‌گوید: «پس از رومیان، هیچ ملت دیگری جز قوم عرب نمی‌تواند مدعی آن‌شود که دستگاه حقوقی با دقت‌طرح شده و تکامل یافته‌ای دارد.» ولی آن دستگاهها، با همهٔ جامعیتی که دارند، تفسیر و تعبیرهای فردی هستند، و بنا بر این نمی‌توانند مدعی آن شوند که با آنها کار خاتمه یافته است. من می‌دانم که علمای اسلام مدعی خاتمیت مذاهب فقه اسلامی هستند، ولی هرگز نمی‌توانند منکر امکان نظری یك اجتهاد کامل باشند. کوشیدم تا علتهایی را بیان کنم که، به نظر من، سبب پیداشدن چنین وصفی برای علمای دین شده است؛ ولی ازانجا که اوضاع تغییر کرده، وجهان اسلام امروز با نیروهایی مواجه و تحت تأثیر آنها است که‌از گسترش فوق‌العادهٔ فکر بشری در همهٔ‌جوانب حاصل شده، هیچ دلیلی برای آن نمی‌بینم که چنین وضعی باز هم ادامه پیدا کند. آیا مؤسسان مذاهب فقهی خود ادعا کرده بوده‌اند که استدلال و تفسیر آنها جنبهٔ خاتمیت دارد.؟ هرگز. ادعای نسل جدید مسلمانان پیرو آزادیگری به اینکه می‌خواهند اصول حقوقی اساسی اسلام‌را در پرتو تجربهٔ‌خود و اوضاع جدیدزندگی از نو تفسیر کنند، به عقیدهٔ من، ادعای‌کاملا بر حقی است. تعلیم قرآن به اینکه زندگی فرایند آفرینش تدریجی است، بالضروره مستلزم آن است که هر نسل، به راهنمایی‌و نه‌در زیر قید و بندکارهای گذشتگان، مجاز باشد که مسائل ودشواریهای مخصوص به خودرا حل کند.

گمان‌می کنم که می‌خواهیدضیا شاعر ترك‌را به یاد من‌بیاورید که چندلحظه پیش برای شما از گفته‌های او چیزهایی را نقل کردم، و بپرسید که آیا برابری

---

[1] - Von kremer

مرد و زن در مورد طلاق وجدایی و ارث که اوادعا کرده، با قوانین اسلامی‌ساز گاری دارد یانه. من نمی‌دانم که آیا آزادی زنان در ترکیه خواسته‌هایی را پیش آورده است که رو به‌روشدن با آنها جز از طریق تفسیر جـدیـدی از اصول اساسی میسر نباشد. در پنجاب، همان گونه که هر کس می‌داند، مواردی بوده است که اگر زنی می‌خواسته است از شوهر نا مطلوب خود جداشود، ناچار بوده‌است کـه بـه کفر و ارتداد توسل جوید. چنین وضعی با یك دین عالمگیر ساز گاری ندارد. فقه‌اسلامی، چنانکه فقیه بزرگ اندلسی، امام شاطبی، در کتاب الموافقات خویش گفته، حافظ پنج چیز است: دین، نفس، عقل، مال، و نسل. باتوجه به این گفته، مـی‌خواهـم بپرسم که: «آیا قاعدهٔ مربوط به ارتداد، چنانکه در کتاب هدایة بیان شده، ازدین و ایمان دراین سرزمین حمایت می کند؟» نظر به محافظه‌کاری شدید مسلمانان هند، قضات هندی جز این‌نمی‌توانند که به چیزی تمسك جویند که به نام کتابهای‌رسمی حقوق شناخته شده است. نتیجه‌این است که درعین آنکه ملت درحال حرکت‌است، قانون ساکن و متوقف می‌ماند.

و اما شاعر ترك، گمان من آن است که از حقوق خانواده در اسلام اطلاع چندان نداشته است.و نیزاز اهمیت قانون ارث در قرآن بیخبر بوده است. ازدواج، بنا بر فقه اسلامی ، قراردادی مدنی است. زن می‌تواند در حین اجرای صیغهٔ عقد نکاح شرط کند که با اوضاع و احوال معینی حق طلاق از طرف شوهر به وی‌تفویض شود، و از این راه در داشتن حق طلاق باشوهر برابری پیدا کند. اصلاحـی کـه توسط ایـن شاعـر در مورد قـانـون ارث پیشنهاد شده، مبتنی بـرسوء فهـمی بـوده است . از اینکـه میراث مرد و زن بایکدیگر بـرابـر نیست ، نبـاید تفـوق مرد را بر زن نتیجه گرفت. چنین فرض و استنتاجی مخالف بـا روح اسلام است. قرآن می گوید :

«وزنان را بر مردان حقی است همانند حق مردان بر زنان.»[1]

سهم دختر بنا بر فرض پستی درجهٔ فطری در وی معین نشده، بلکه بنا بر موقعیت اقتصادی وی و بنا بر محلی که در ساختمان اجتماعی دارد که خود جزو و پاره‌ای ازان است، معین شده است. از این گذشته، مطابق نظریه‌ای که خود شاعر در بارهٔ اجتماع ابراز کرده، به قاعدهٔ ارث بردن نباید به عنوان عامل مجزایی در توزیع ثروت نظر شود، بلکه باید به آن همچون عاملی در میان عوامل متعدد بنگرند که همهٔ این عوامل باهم برای هدف و احدی کار می کنند. اگر در نظر نگیرید که دختر، بنا بر شریعت اسلام، مالك همهٔ آن چیزی است که پدر وشوهرش هنگام ازدواج به او می‌دهند، و نیز کابینی را که به میل خود یا نقد دریافت می کند یا دریافت آن‌را به تأخیر می‌اندازد مالك است و همهٔ دارایی شوهرش در گرو پرداخت آن است، و نیز به این امر توجه کنید که در سراسر زندگی همهٔ هزینه‌های او بر عهدهٔ شوهر است، آن وقت آشکار می‌شود که از لحاظ وضع اقتصادی میان پسر و دختر اختلاف‌اساسی وجود ندارد، و در واقع همان‌عدم‌تساوی را که شاعر ترك خواستار بر افتادن آن بوده است همین نا برابری سهم‌الارث از میان برده است. حق این است که اصول مندرج در قانون قرآنی ارث، که به گفتهٔ فون کرمر شاخهٔ بسیار اصیلی از فقه اسلامی است، هنوز چنانکه شایستهٔ آن بوده مورد توجه علمای حقوق اسلامی نشده است. اجتماع جدید، با کشمکشهای طبقاتی جانگزای آن، باید ما را به تفکر وا دارد؛ و اگر فقه خود را با توجه به انقلاب قریب‌الوقوع در حیات اقتصادی جدید مورد مطالعه قرار دهیم، در سیماهای تا کنون

۱ـ آیه‌ای‌که بشود آن را چنین معنی‌کرد در قرآن نیامده است وخود مؤلف، بر خلاف سایرموارد استشهاد به قرآن دراین‌کتاب، اشاره به‌سوره و آیه درذیل آن نکرده است. تنها آیه‌ای‌که تاحدی به این مضمون شباهت دارد، آیهٔ ۳۳ از سورهٔ نساء است‌که‌ترجمهٔ قسمتی از آن چنین است: «...و مردان را از آنچه‌کسب می‌کنند بهره‌ای است، وزنان را ازانچه‌کسب می‌کنند بهره‌ای است...»

کشف ناشدهٔ اصول اساسی چیزهایی خواهیم یافت که ایمان ما را به حکمت نهفتهٔ درآنها بیشتر خواهد کرد.

(ب)حدیث. منبع بزرگ دوم فقه اسلامی احادیث نبوی است. این احادیث، چه در قدیم و چه درزمانهای جدید، مورد بحث فراوان قرار گرفته است. درمیان نقادان جدید،استاد گولدزیهر[1]، بهراهنمایی قوانین نقد تاریخی جدید، آنها را در معرض نقد قرار داده، و به این نتیجه رسیده است که احادیث، روی هم رفته، قابل اعتماد نیستند. نویسندهٔ اروپایی دیگری، پس از مطالعهٔ در روشهای علمای حدیث برای تعیین صحت و اصالت هر حدیث، و با توجه به خطاهایی که ممکن است در نقل حدیث پیش بیاید، به نتیجهٔ ذیل رسیده است:

> «به عنوان نتیجه باید گفتهشود که ملاحظات مذکور در فوقتنها امکانات نظری را نشان میدهد، و مسئلهٔ اینکه تاچهاندازه آن امکانات جنبهٔ فعلیت پیداکرده است بیشتر مربوط بهاین میشود که اوضاع و احوالتاچهحد برایاستفادهٔ ازانامکانات مساعد بودهاست. بدون شکاین اوضاعو احوالمساعد معدود بودهو درقسمت کمی از مجموع«سنت» مؤثرافتاده است. بنابراین میتوان گفت که قسمتعمدهٔ مجموعهٔ سنت وحدیث که مسلمانان آنها را مقبول میدانند، گزارشهایاصیل دربارهٔ طلوع و نخستین گسترش اسلام است(نقل از کتاب«نظریههای اسلامیدرباب مالیات[2]»)

ولی، برایهدفی که اکنون در پیش داریم، باید میان حدیثی که اهمیت قضایی و فقهی محض دارد، با حدیثی که چنین نیست،فرق بگذاریم. در مورد احادیث دستهٔ اول، سؤال مهمیپیش میآید، و آناینکه این دسته از احادیث تاچه اندازهمشتمل بر آداب و رسوم پیش از اسلام عربستان است که، در بعضی از حالات پیغمبراسلام آنها را دست نخورده باقی گذاشته، و در بعضی از حالات دیگر آنها را تغییر داده

1 _ Goldzieher   2 - *Mohammedan Theories of finances*

است. کشف این مطلب دشوار است، چه نویسندگان قدیم‌ما همیشه به آداب ورسوم پیش از اسلام اشاره نکرده‌اند. و نیز کشف‌این مطلب ممکن نیست که آیا درمورد آن آداب ورسومی که پیغمبر (ص) به صورت صریح یا تلویحی درانها تغییری نداده، غرض‌کلیت استعمال آنها بوده است یا نه. شاه ولی‌الله تحقیقی در این باره دارد که مطلب را روشن می کند، ومن در اینجا روح نظر او را بیان می کنم. روش آموزش پیغمبرانه، به عقیدهٔ شاه‌ولی‌الله، عبارت ازاین است که ، به صورت‌کلی در شریعتی که به وسیلهٔ پیغمبری وضع می‌شود، توجه خاصی به عادات و آداب و خصوصیات مردمی که آن پیغمبر برانان مبعوث شده است، دیده می‌شود. ولی، پیغمبری که برای آوردن اصول کلی و جهانگیر فرستاده‌شده، نه می‌تواند اصول گوناگون برای‌ملتهای گوناگون وضع کند، و نه می‌تواند مردمان را واگذارد که خود برای خود قواعد رفتار و کردار را وضع کنند. روش وی آن است که قوم خاصی را تربیت کند و تعلیم دهد، وآن قوم را همچون هسته‌ای برای بنای یک شریعت کلی قراردهد. با این عمل،وی اصولی‌را که شالودهٔ زندگی اجتماعی را تشکیل می‌دهند برجسته می‌سازد، و آنها را، بادر نظر گرفتن رسم وعادت خاص قومی که بلافاصله در برابر وی قرار دارند، در حالات خاص مورد استعمال قرار می‌دهد. احکام دینی که‌ازاین‌راه فراهم می‌شود(مثلاحدود شرعی که در مقابل‌جرایم معین می‌شود)، از لحاظی مخصوص آن قوم است؛ وچون مراعات آنها به خودی خود هدفی نیست، نباید منحصراً همانها را عیناً در نسلهای آینده مورد عمل قرار دهند. شاید از همین لحاظ بوده است که ابوحنیفه، با بصیرت‌کاملی که نسبت به کلیت تعلیمات اسلامی داشت ، عملا ازاین گونه احادیث استفاده نمی کرد. این حقیقت که وی اصل «استحسان» را به کار می برد که مستلزم تفحص دقیق و کامل در اوضاع و احوال فعلی و درنظر گرفتن آنها در تفکر فقهی و دادن فتوی است،

روشن می‌سازد که در نتیجهٔ چه انگیزه هایی وی به وضع فقهی خاص خویش رسیده بوده است. بعضی گفته‌اند که ابوحنیفه ازان جهت از تمسك به حدیث خودداری می کرد که درزمان وی مجموعهٔ مدونی از احادیث وجود نداشت. اولا بایددانست که این ادعا درست نیست، چه مجموعهٔ حدیث عبدالملك و زُهری در زمانی تدوین شده که کمتر از سی سال پیش از مرگ ابوحنیفه نبوده است. و دیگر اینکه، اگر هم فرض کنیم که این مجموعه‌های حدیث به ابوحنیفه نرسیده بوده است درصورتی که وی داشتن چنین مدرکی را ضروری می‌دانسته، می‌توانسته است مانند مالك و ابن‌حنبل که پس‌ازوی برای خود مجموعهٔ حدیثی فراهم آورده بودند وی نیز چنین کند. روی‌هم رفته، وضعی که ابوحنیفه در برابر اعتبار فقهی حدیث داشته، به‌نظر من کاملا درست بوده است؛ و اگر آزادیگری‌جدیدهم چنان صلاح بداند که از استفادهٔ ازحدیث دست بردارد، کاری جز این نکرده است که از یکی از بزرگترین نمایندگان فقه در جهان تسنن پیروی کرده است. ولی انکار این‌امر هم ممکن نیست که علمای حدیث، با اصراری که به توجه دادن مردم به حالات خاصّ عینی[1] داشته ودر مقابل تفکر فقهی مجرد[2] ازان به دفاع برخاسته‌اند، خدمت بزرگی به فقه اسلامی کرده‌اند. و باپژوهش بیشتری که عاقلانه در بارهٔ احادیث صورت بگیرد، و باهمان روحی که پیغمبر اسلام وحی خودرا تفسیر می کرده‌است عمل شود، هنوز امکان آن هست که کومك بزرگی به فهم ارزش حیاتی اصول حقوقی مندرج در قرآن بشود. تنها فهم ارزش حیاتی آنها است که مارا، در کوششی که برای تفسیر مجدد اصول اساسی می کنیم، مجهزتر خواهد کرد.

(ج) اجماع. منبع سوم فقه اسلامی اجماع است که، به عقیدهٔمن، شایدمهم‌

۱ـ concrete   ۲ـ abstract

ترین مفهوم حقوقی در اسلام بوده باشد. باوجود این، مایهٔ شگفتی است که این مفهوم بسیار مهم، که در روزگاران گذشته بحثهای عالمانه برروی آن صورت می‌گرفته، عملا به صورت فکر و اندیشهٔ محضی باقی‌مانده، و به‌ندرت صورت یك نظام ثابتی را در سرزمینهای اسلامی پیدا کرده است. شاید تبدیل آن به‌صورت یك نظام ثابت مخالف با منافع سیاسی آن نوع حکومت مطلقه‌ای بوده‌است که بلافاصله‌پس از خلیفهٔ چهارم رو به رشد گذاشته است. گمان می کنم که خلفای اموی و عباسی مصلحت خودرا دران می‌دانستند که نیروی اجتهاد را در دست افرادقرار دهند و نگذارند که یك انجمن و مجمع ثابت اجتهاد تشکیل شودکه محتملا دربرابر آنان بسیار نیرومند شود. ولی خوشبختی دران است که فشار نیروهای جدید جهانی و تجربهٔ سیاسی ملتهای‌اروپایی‌درذهن‌مسلمانان جدید مؤثرافتاده، ورفته‌رفته بدارزش و امکانات اندیشهٔ اجماع متوجه شده‌اند. با رشد روح اجتماعی و تشکیل‌تدریجی مجامع قانونگزاری در کشورهای اسلامی، گام بزرگی به جانب پیش‌برداشته‌شده است. انتقال قدرت اجتهاد ازافراد نمایندهٔ مذاهب فقهی به یك مجمع قانونگزاری اسلامی که، نظر به رشد فرقه‌های مذهبی مخالف، تنها شکلی‌است که اجماع در زمان حاضر به خود می‌تواند بگیرد، ممکن است سبب آن شود که مردمان معمولی هم که نظرصائبی در امور دارند راه پیدا کنند که در بحث در مسائل قانون و وضع قوانین سهیم شوند. تنها ازاین راه است که می‌توانیم روح خفتهٔ حیات را در سازمان حقوقی و فقهی خود به فعالیت برانگیزیم و آن را در طریق تکامل بیندازیم. ولی در هندوستان، با چنین عملی محتملا مشکلاتی پیش خواهد آمد؛ چه مشکوك‌است که یك انجمن قانونگزاری غیرمسلمان بتواند قدرت اجتهاد را در دست بگیرد.

ولی یکی دو سؤال است که باید دربارهٔ اجماع طرح و به‌آنها جواب گفته شود. آیا اجماع ممکن است قرآن رانسخ کند؟ البته‌لازم‌نیست که دربرابرمستمعان

مسلمان چنین سؤالی طرح شود؛ ولی من طرح این سؤال را ازان جهت لازم می‌دانم که نقادی اروپایی در کتابی به نام «نظریه‌های اسلامی در باب مالیات». چاپ دانشگاه کولومبیا، سخنانی گفته است که با طرح چنین سؤالی باید به آنها پاسخ داده شود. مؤلف این کتاب، بی آنکه به منبع معتبری استناد کند، مدعی است که بعضی از نویسندگان حنفی و معتزلی معتقد بوده‌اند که اجماع ممکن است ناسخ قرآن باشد. در تألیفات فقهی اسلامی کمترین مؤیدی برای چنین اظهار نظری دیده نمی‌شود. و نیز ازهیچ حدیث نبوی چنین مطلبی استنباط نمی‌شود. گمان من این است که مؤلف کتاب در مورد فهم معنی «نسخ» در نوشته‌های فقهای قدیم دچار اشتباه شده است؛ چنانکه امام شاطبی در الموافقات : جلد ۳ صفحهٔ ۶۵، گفته‌است، هنگامی که این کلمه در بحثهای مربوط به «اجماع اصحاب» وارد می‌شده، تنها مقصود ازان قدرت توسعه دادن یا محدود کردن مورد استعمال یك قانون حقوقی قرآنی بوده، واین منظور نبوده است که آن را با قاعدهٔ دیگر فقهی نسخ کنند یا از اثر بیندازند. و حتی در استعمال این قدرت، اصل فقهی به ما می گوید که «اصحاب» باید حکمی در اختیار داشته باشند تا به دستاویز آن بتوانند به‌کار توسعه دادن یا محدود کردن بپردازند؛ این اصل فقهی را آمدی، فقیه شافعی متوفی دراواسط قرن هفتم هجری که کتاب وی دراین اواخر در مصر به چاپ رسیده، در کتاب خودآورده است.

فرض کنیم که «اصحاب» یك کلام در موردی تصمیم خاص بگیرند؛ اکنون می‌خواهیم بپرسیم که آیا نسلهای آینده هم باید به تصمیم ایشان تسلیم شوند یا نه. شوکانی به تفصیل دراین باره بحث کرده‌و نظر اصحاب مذاهب گوناگون را آورده است. به گمان من‌لازم است که دراین موردمیان رأی مربوط به یك واقعیت‌تاریخی ورأی مربوط به یك مسئلهٔ فقهی تفاوت بگذاریم. درحالت اول، مثلا درمورد اینکه آیا دوسورهٔ کوچك «مُعَوَّذتین»جزئی از قرآن است یا نه، واصحاب اجماعاً رأی به

جزء بودن آنها از قرآن داده‌اند، ناچار باید از ایشان پیروی کنیم، چه تنها آنان در وضعی قرار داشته‌اند که می‌توانسته‌اند حقیقت واقع را ادراک کنند. در حالت دوم مسئله تنها به تفسیر مربوط می‌شود، و من نیز مانند کَرخی برآنم که نسلهای متأخّر مجبور به تبعیت از رأی «اصحاب» نیستند. کرخی می گوید: «سنت اصحاب در مورد مسائلی متّبع است که حل آنها از راه قیاس امکانپذیر نیست، و در مواردی که قیاس می‌تواند کارکند، چنین نیست.»

پرسش دیگری که در بارهٔ فعالیت قانونگزاری مجلس اسلامی جدید پیش می‌آید، این است که چگونه مجلسی که، لااقل درزمان حاضر، اکثریت افراد آن معرفت صحیحی دربارهٔ فقه اسلامی ندارد، می‌تواند به‌کار قانونگزاری بپردازد. چنین مجلسی ممکن است در تفسیری که از مسائل فقهی می کند دچار اشتباه شود. چگونه می‌توانیم از چنین تفسیرهای آمیختهٔ به خطا جلوگیری کنیم یا دست کم از آنها بکاهیم؟... تنها داروی مؤثر برای جلوگیری از تفسیرهای اشتباه آمیزاصلاح کردن دستگاه تعلیم و تربیت فقهی در کشورهای اسلامی و توسعه دادن و آمیختن آن با تحصیلات حقوقی جدید است.

(د) قیاس. منبع چهارم فقه، قیاس یعنی استفادهٔ از استدلال در مسائل مشابه و مقایسه کردن آنها با یکدیگر است. چنان به نظر می‌رسد که مکتب ابوحنیفه، از لحاظ اوضاع و احوال اجتماعی و کشاورزی رایج در بلاد فتح شدهٔ اسلام، سوابق ثبت شده‌ای را دراحادیث نیافته یا کم یافته‌بوده است. بنابراین‌تنها راه که دربرابر پیروان این مذهب باز بوده آن بوده است که در تفسیرهای خود از احکام قرآن‌به عقل استدلالگر توسل جویند. ولی استفادهٔ از منطق ارسطو، گر چه با اکتشاف اوضاع و احوال جدید در عراق مورد نظر بود، ظاهراً در مراحل نخستین تکامل فقه اسلامی زیاناور بوده است. وضع پیچیدهٔ زندگی را نمی‌توان‌تابع قواعد خشك

و سختی قرار داد که به صورت منطقی از عده‌ای از مفاهیم کلی به دست می‌آید. ولی چون با عینك منطق ارسطویی بـه‌آن نظر شود، همچون دستگاه مـاشینی محض و ساده‌ای می‌نماید که هیچ اصل حرکت دران وجود ندارد. بدین ترتیب، درمذهب ابوحنیفه تمایل بران بود که آزادی خلاق و ارادی بودن زندگـی مـورد غفلت واقع شود، و چنان می‌خواستند که یك نظام فقهی منطقاً کاملی بر پایهٔ عقل واستدلال محض بسازند. فقهای حجاز، که به روحِ عملی نژاد خویش وفـادار بودند، سخت برضد تدقیقات مدرسی فقهای عراق قیام کردند، ودر برابر تمایل ایشان به تصور حالات وهمی و بحث درانها، که علمای حـجاز به حـق چنین تمایلـی را سبب آن می‌دانستند که فقه اسلامی به صورت دستگاه ماشینی بیجانی درخواهدآمد، مقاومت نمودند. این مشاجرات سخت و تلخ موجـود میان فقهای نخستین سبب آن شد کـه قیاس و محدودیتها و شرایط و وسایل جرح و تعدیل آن به صورتی نقادانه تعریف شود، و قیاس که در اصل چنان می‌نمود که وسیله‌ای برای سرپوش گذاشتن بر آراء و عقاید شخصی مجتهدان بود، بالاخره به صورت منبع حیات و حرکتی در حقوق اسلامی درامد. روح خرده گیری شدید مالك و شافعی بر اصل قیاس ابوحنیفه، به اعتبار منبعی از فقه اسلامی، در واقع همچون سدی بوده است که از طـرف فقهای سامی نژاد در برابر تمایلات فقهای آریایی بر پا شده بود، که مـی‌خواستند امـور مجرد را بر امور واقعی و عینی ترجیح نهند و از فکر و اندیشه بیش از حادثـه و پیشامد بهره برداری کنند. در واقع نزاعی میان هواخواهـان دو روش استنتاجی و استقرائی در تتبعات فقهی بود. فقهای عراق اصولا به جنبهٔ ثابت و ابـدی «مفهوم» اهمیت می‌دادند، در صورتیکه فقهای حجاز به جنبهٔ موقت آن تمسك می‌جستند. ولی فقهای حجاز به تمام حقیقت وضع خود توجه نداشتند، و جانبداری غریزی ایشان ازسنت قضایی حجازی مایهٔ عدم‌توجه ایشان به «سوابقی» می‌شد که عملا درروزگار

پیغمبر اسلام و اصحاب او اتفاق افتاده بود. بدون شك بـه ارزش آنچه مشخص و عینی است واقف بودند، ولی درعین حال به‌آن رنگ ابدیت می‌دادند، و به‌ندرت به قیاسی که مبتنی بر تحقیق در بارهٔ حالات عینی به همان صورت کـه هستند باشد، توسل می‌جستند. خرده گیری ایشان بر ابوحنیفه و مذهب او، سبب آزادی امورغیر مجرد یا عینی از قید و بند شد، و این ضرورت را پیش آورد کـه، در تفسیر اصول قضایی وحقوقی، به مشاهدهٔ حرکت وتنوع زندگی بپردازند. بدین ترتیب،مذهب ابوحنیفه که نتایج این اختلاف نظر را به خوبی جذب کرد، از لحاظ اصل اساسی خودآزادی مطلق دارد، و از هر مذهب فقهی دیگر قابلیت انطباق خلاق آن بیشتر است. ولی، حنفیان جدید، بر خلاف روح این مذهب، تفسیر و تعبیرهای مـؤسس این مذهب و پیروان بـلافصل او را جنبهٔ ابـدیت بخشیده، و همـان رنگ ثبات و ابدیتی را که مخالفان ابوحنیفه به فتاوی بیان شدهٔ درحالات عینی خاص می‌داده‌اند اینان نیز به فتاوی ابوحنیفه وپیروان وی داده‌اند. اگرحقیقت قیاس درست فهمیده و به‌کار بسته شود، همان گونه که شافعی به حق گفته است،قیاس نام دیگری برای اجتهاد می‌شود که، در حدود آنچه وحی شده، آزادی مطلق دارد. و اهمیت آن، بـه عنوان یك اصل، از این امر آشکار می‌شود که، به گفتهٔ قاضی‌شوکانی، چنانکه‌اکثر فقها نظر داده‌اند، حتی در زمان پیغمبر اسلام هم مجاز بـوده است. بسته شدن در اجتهاد وهمی بیش نیست، و پیدایش آن، قسمتی در نتیجهٔ تجمد انـدیشهٔ فقهی در اسلام‌است، وقسمت دیگردر نتیجهٔ آن تنبلی فکری‌است که مخصوصاً دردورهٔ انحطاط روحی حاصل می‌شود و متفکران بزرگ را به صورت بتهایی در مـی آورد. اگـر بعضی ازفقهای بزرگ متأخر این وهم وفرض را تأیید کرده‌اند، اسلام جدیدمجبور نیست که از استقلال فکری خود چشم بپوشد. سرخسی[1] کـه در قرن دهـم هجری

---

1 ـ این‌کلمه در متن به صورت Sarkashi آمده و من دراسامی ایرانی وعربی که با این املای فرنگی←

می‌زیسته به حق چنین نوشته است: «اگر طرفداران این نظر وهمی مقصودشان این است که نویسندگان قدیمتر تسهیلات بیشتری در اختیار داشته‌اند و متأخران دشواریهای فراوانتری برسر راه خود دارند، باید گفت که این سخن بیمعنایی است؛ چه برای دریافت این مطلب که اجتهاد برای فقهای متأخرتر بسیار آسانتر ازان است که برای فقهای متقدمتر بوده است، احتیاجی به فهم فراوان نیست. تفاسیری که بر قرآن و حدیث نوشته شده، به اندازه‌ای زیاد و گوناگون است که مجتهد امروز بیش ازانچه احتیاج دارد مواد لازم برای تفسیر را در اختیار دارد.»

امیدوارم که این بحث مختصر بر شما روشن کرده باشد که، نه در اصول اساسی و نه در ساختمان دستگاههای فقهی وحقوقی ما، بدان صورت که امروز آنها رامی‌بینیم، چیزی وجوددارد که مؤید وضع فعلی‌باشد. جهان‌اسلام، چون با اندیشهٔ نافذ و تجربهٔ جدید مجهز شود، می‌تواند شجاعانه به‌کار نوسازی واحیایی که در پیش دارد بپردازد. ولی، کار نوسازی، جنبه‌ای بسیار جدیتر از سازگاری با شرایط جدید زندگی دارد. با جنگ بزرگ اروپا (۱۹۱۸ ـ ۱۹۱۴)، ترکیه بیدار شد و این بیداری، چنانکه یکی از نویسندگان فرانسوی گفته، عامل ثباتی در جهان اسلام بود، و تجربهٔ اقتصادی‌جدید که درمجاورت سرزمینهای آسیای مسلمان‌صورت گرفته، باید چشم ما را برای معنی عمقی و سرنوشت اسلام باز کند. بشریت امروز به سه چیز نیازمند است: تعبیری روحانی از جهان، آزادی روحانی فرد، و اصولی اساسی و دارای تأثیر جهانی که تکامل اجتماع بشری را بر مبنای روحانی توجیه کند. شك نیست که اروپای جدید دستگاههای اندیشه‌ای و مثالی در این رشته‌ها

← مطابق درایه،کسی را ازقرن دهم‌هجری نیافتم.شاید مقصودمؤلف‌همان‌سرخسی، محمدبن‌احمدبن‌سهل، مجتهد و فقیه سرخسی است که در اواخر قرن پنجم هجری وفات کرده است، و اگر چنین باشدقرن دهمی که در متن آمده درست نیست؛ دراینجا لازم است یادآوری کنم که نسخهٔ انگلیسی اصل کتاب چاپ لاهور اغلاط و سقطات فراوان دارد و من بعضی ازانها را با مراجعهٔ به ترجمهٔ فرانسهٔ آنکه پس از اتمام بیشترکار ترجمه به دستم رسید اصلاح کردم.

تأسیس کرده است، ولی تجربه نشان می‌دهد که حقیقتی که از راه عقل محض بـه دست می‌آید نمی‌تواند آن حرارت اعتقاد زنده‌ای را داشته بـاشد که تنها بـا الهام شخصی حاصل می‌شود. به همین دلیل است کـه عقل محض چندان تأثیری در نـوع بشر نکرده، در صورتیکه دین پیوسته مایهٔ ارتقای افراد و تغییر شکل جوامع بشری بوده است. مثالیگری اروپا هرگز به صورت عامل زنده‌ای درحیات آن در نیامده، و نتیجهٔ آن پیدایش «من» سرگردانی است که درمیان دموکراسیهایی ناسازگار با یکدیگر به جستجوی خود می‌پردازد که کار منحصر آنها بهره کشی از درویشان به سود توانگران است. سخن مرا باور کنید که اروپای امروز بزرگترین مانع درراه پیشرفت اخـلاق بشریت است. از طرف دیگر، مسلمانان مالك اندیشه‌ها و کمال مطلوبهای نهایی‌مطلق مبتنی بروحیی‌می‌باشند که، چون ازدرونیترین ژرفنای‌زندگی بیان می‌شود، به ظاهری بودن صوری آن رنگ باطنی می‌دهـد. بـرای فرد مسلمان، شالودهٔ روحانی زندگی امری اعتقادی است و برای دفاع از این اعتقاد به‌آسانـی جان خود را فدا می‌کند؛ و چون به‌این فکراساسی اسلام توجه کنیم که پس ازاین دیگر وحیی نخواهد رسید که مایهٔ محدودیت آدمـی شود، بـایستی که ما، از لحاظ روحی، آزادترین مردمـان روی زمین باشیم. مسلمانـان نخستین که تـازه از قید اسارت روحی آسیای پیش ازاسلام بیرون آمده بودند، دروضعی نبودند که به‌اهمیت واقعی این فکر اساسی متوجه شوند. بسیار شایسته است کـه مسلمان امـروز وضع خود را باز شناسد، و زندگـی اجتماعی خـود را در روشنی اصول اساسی بنا کند، و از هدف اسلام که تاکنون به صورتی جزئی آشکار شده، آن دموکراسی روحی‌را که غرض نهایی اسلام است بیرون بیاورد و به‌کامل کردن و گستردن آن بپردازد.

VII

آیا دین ممکن است؟

چون به‌صورت کلی سخن گفته شود، زندگی‌دینی رامی‌توان به سه دوره تقسیم کرد. این دوره‌ها را می‌توان دوره‌های «ایمان» و «اندیشه» و «اکتشاف» نامید. در دورهٔ اول، زندگی دینی همچون نظم و انضباطی است که فرد یا قومی آن را به صورت یك فرمان غیرمشروط می‌پذیرد، بی‌آنکه هیچ فهم‌عاقلانه‌ای ازغرض نهایی اجرای آن فرمان داشته باشد. چنین وضعی ممکن است در تاریخ سیاسی و اجتماعی یك قوم نتایج بزرگی داشته باشد، ولی از لحاظ رشد درونی و تکامل فردی چندان نتیجه‌ای ندارد. در پی این دورهٔ فرمانبرداری‌کامل ازنظم وانضباط دوره‌ای می‌آید که دران فهم عقلیِ انضباط و سرچشمهٔ نهایی قدرت و اعتبارآن حاصل می‌شود. در این دوره، حیات دینی متوجه اساس و شالودهٔ خود در نوعی مابعدالطبیعه می‌شود که پیدا کردن نظری منطقی نسبت به جهان است و خدا هم جزئی ازان به شمار می‌رود. در دورهٔ سوم، روانشناسی جانشین ما بعدالطبیعه می‌شود، و حیات دینی به صورت آرزوی تماس مستقیم با حقیقت مطلق پیدا کردن در می‌آید. دین در این مرحله مسئلهٔ جذب شخصی حیات و قدرت می‌شود؛ فرد شخصیت آزاد پیدا می‌کند، و این نه از طریق رهایی از قید و بندهای قانون است، بلکه از طریق اکتشاف سرچشمهٔ نهایی قانون در اعماق خوداگاهی خاص خود او است. بنا به گفتهٔ یك

صوفی مسلمان: «فهم کتاب آسمانی ممکن نیست، مگر آن زمان که این کتاب به همان صورتی که بر پیغمبر وحی شده برای مؤمن نیز حالت وحی پیدا کند.» در سؤالی که عنوان این گفتار است، دین را به این معنای سوم به‌کار برده‌ایم. دین به این معنی به نام نامیمون باطنیگری شناخته شده، و چنان فرض می کنند که این صورت از دین نمایندهٔ طرز فکری مبتنی بر انکار حیات و انکار واقعیات است که‌در طرف مخالف چشم انداز کاملا تجربی و اختباری زمان ما قرار گرفته‌است. ولی‌دین برتر، که هدف آن تنها جستجوی زندگی بزرگتری است، اصولا تجربه است، و مدتها پیش ازانکه علم به ضرورت تجربه متوجه شده باشد، به این ضرورت معترف بوده است. کوششی اصیل برای تصفیهٔ خودآگاهی بشری است و، به این اعتبار، با همان اندازه نقادی به سطح تجربهٔ خود می نگرد که طبیعیگری[1] به سطح تجربهٔ خود نگران است.

چنانکه می‌دانیم، کانت نخستین بار این سؤال‌را طرح کرد که: «آیا متافیزیك (ما بعدالطبیعه) ممکن است؟» وی به این سؤال جواب منفی داد؛ و برهان وی، با همان نیرومندی، در بارهٔ حقایقی که مورد علاقهٔ دین است صدق می کند. بنا بر نظر وی، گوناگونی حواس باید جامع بعضی ازشرایط صوری باشد تاازان معرفت حاصل شود. مفهوم «شیء آن چنانکه هست»[2] فکری محدود کننده بیش نیست. عمل آن تنها جنبهٔ تنظیمی دارد. اگر متناظر بااندیشه فعلیتی وجود داشته باشد، این‌فعلیت در خارج مرزهای تجربه قرارمی گیرد، و بنابراین وجود آن را نمی‌توان عقلا اثبات کرد. این حکم کانت را به‌آسانی نمی‌توان پذیرفت. باتوجه به پیشرفتهای علم، از قبیل اینکه ماده «موج نورانی انبار شده» است، و نیزتوجه به تصور جهان همچون اندیشهٔ فعلیت یافته، و به متناهی بودن مکان و زمان، و به اصل نامعیّنیگری[3]

۱- naturalism ۲- the thing in itself ۳- indeterminism

هایزنبرگ[1] دربارهٔ امور طبیعی، می‌توان گفت که طرح یك خدا شناسی استدلالی، به آن اندازه که کانت می‌پنداشته است، بد نیست. ولی برای مقصود فعلی ما ضرورتی ندارد که دراین موضوع به تفصیل وارد بحث شویم. و اما در مورد «شیء آن چنان که هست» که، به علت واقع بودن آن دران سوی مرزهای تجربه، از دسترس عقل محض به دور است، حکم کانت را تنها وقتی می‌توان پذیرفت که این اصل را قبول داشته باشیم که هر تجربه که در سطحی جز سطح متعارفی باشد غیر ممکن است. بنابراین، تنها مسئله‌ای که باید حل شود این است که: آیا سطح متعارفی تجربه تنها سطحی ازان است که وسیلهٔ رسیدن ما به معرفت می‌شود یا چنین نیست؟ تصوری که کانت از«شیء آن چنان که هست» و «شیء آن چنان که می نماید»دارد، تا حدزیادی در تعیین کیفیت و خصوصیت سؤال وی از امکان مابعدالطبیعه مؤثر بوده است. ولی، اگر وضعی که وی فهمیده بود عوض شود، چه پیش خواهدآمد؟ صوفی و فیلسوف مسلمان اندلسی، محیی‌الدین بن‌العربی، زیر کانه چنین بیان کرده است که خدا محسوس و مدرك[2] است و جهان تصور و معنی[3]. مسلمان صوفی و شاعر دیگر، عراقی، از تکثر مراتب زمان و مکان و از وجود زمان الاهی و مکان الاهی سخن گفته است. ممکن است که آنچه به آن نام جهان خارجی می‌دهیم، تنها ساخته‌ای عقلی باشد، و نیز ممکن است که سطحهای دیگری از تجربهٔ بشری با مراتب دیگری از زمان و مکان امکانپذیر باشد که درانها تصور و تحلیل همان نقشی را که در تجربهٔ متعارفی ما دارند نداشته باشند. ولی می‌توان گفت که آن سطح از تجربه که تصورات بران قابل تطبیق نیست، توانایی آن را ندارد که معرفتی فراهم کند که رنگ کلیت داشته باشد؛ چه تنها تصورات هستند که قابلیت اجتماعی شدن را دارند. وضع آدمی که، برای تسخیر حقیقت، بر تجربهٔ دینی تکیه می کند، پیوسته

1- Heizenberg　2- percept　3- concept

باید فردی و غیر قابل انتقال بماند. این اعتراض، اگر به‌آن معنی باشد که فرد باطنی یا صوفی کاملا در تحت تسلط روشها و حالات و توقعات خویش است، تاحدی نیرومند است. محافظه‌کاری، به همان اندازه در دین بد است که در شاخه‌های دیگر فعالیت بشری بد است. آزادی خلاق من را بر می‌اندازد و راه رسیدن به هراقدام روحی تازه را بر او مـی‌بندد. دلیل عمدهٔ اینکه روشهای باطنی و صوفیانهٔ قـرون وسطایی ما دیگر شایستگی پرداختن به اکتشافات اصیلی در حقیقت کهن ندارند، همین است. ولی اینکه حال و تجربهٔ دینی غیر قابل انتقال است، بدین معنی نیست که جستجوی مرد دینی بیهوده است. حقیقت این است که انتقال ناپذیری حال و تجربهٔ دینی برای ما نشانه‌ای از ماهیت نهایی من فراهم می کند. در اعماق حیات اجتماعی روزانهٔ خود، به حالت انفراد حرکت و زندگی می کنیم. در اندیشهٔ آن نیستیم که به درونیترین فردیت انسانها برسیم. به‌آنان همچون وظایف محض می‌نگریم، و ازان جنبه از هویت ایشان به‌آنان نزدیك می‌شویم که به‌صورت تصوری قابل رسیدگی باشد. ولی، اوج حیات دینی، اکتشافات «من» فردی است به‌صورتی عمیقتر از «خودی» عادی وی که به صورتی تصوری قابل توصیف است. در تماس با حقیقت کلیتر است که من وحدت و وضع مابعدالطبیعی خود و امکان بهروزی در این وضع را اکتشاف می کند. حق این است که آن تجربه که به چنین اکتشافی می‌انجامد، امری عقلانی، که به صورت تصوری قابل بحث و رسیدگی باشد، نیست؛ امری حیاتی و حالی است که از یك تغییر زیستشناختی درونی حاصل مـی‌شود که نمی‌توان آن را بادام مقولات منطقی به‌دام انداخت. تنها درفعلی می‌تواند تجسم پیدا کند که جهانساز وجهانلرزان است؛ وتنها به این صورت است که محتوی این تجربهٔ بیرون از حوزهٔ زمان می‌تواند در حرکت زمان جلوه گر شود و خود را در برابر چشمان تاریخ پدیدار سازد. چنان به نظر می‌رسد که روش نزدیك شدن با حقیقت

از طریق تصوری اصلا راه درست و جدی برای این منظور نباشد. علم در بند آن نیست که الکترون مورد بحث آن وجودی حقیقی است یا نیست. ممکن است علامتی و قراردادی بیش نباشد. دین، که ذاتاً نوعی از زیستن فعلی است، تنها راه جدی رو به رو شدن با حقیقت است. به اعتبار اینکه نوع عالیتری از تجربه است، مفاهیم و تصورات خدا شناختی فلسفی ما را تصحیح می کند، یا لااقل ما را دربارهٔ فرایند عقلی محض که این تصورات ازان متولد می‌شود، به شك می‌اندازد. علم می‌تواند به خود روا دارد که کاملا از ما بعدالطبیعه غافل بماند، و حتی می‌تواند به گفتهٔ لانگه، آن را «شکل موجهی ازشعر»، یا، به گفتهٔ نیچه، «بازی‌معقولانهٔ بزرگسالان» بداند. ولی کار شناس دینی که در صدد کشف وضع خود در ساختمان اشیاء است، از لحاظ هدف نهایی تلاش و کوشش خود، نمی‌تواند خود را با چیزی راضی کند که علم به آن همچون دروغی‌حیاتی و «همچون‌اگری»[1] می‌نگرد و با آن اندیشه و رفتارخود را منظم کند. آنجا که پای ماهیت نهایی حقیقت در میان است، در کاری که علم‌می‌کند هیچ چیزش به خطر نمی‌افتد، ولی درعمل دینی‌تمام‌حقیقت من، به‌اعتبارمرکز شخصی جذب زندگی و تجربه، در معرض خطر قرار می گیرد. رفتار، که مستلزم گرفتن تصمیمی در بارهٔ سرنوشت نهایی عامل آن است، نباید بر پایه‌ای وهمی بنا شود. یك تصور نادرست فهم را به گمراهی می‌اندازد؛ یك کردار نا درست ممکن است بالاخره سبب فرو ریختن ساختمان من بشری شود. تصور محض به صورتی جزئی در زندگی تأثیر می کند؛ کردار به صورت بالان با حقیقت ارتباط دارد واز وضع عموماًثابت انسان درمقابل حقیقت نتیجه می‌شود. شك نیست که کردار، یعنی ضابط فرایندهای روانشناختی‌وفیزیولوژیایی به منظور آماده ساختن‌من برای‌تماس مستقیم با حقیقت مطلق، از لحاظ صورت و محتوی فردی است و جز این نمی‌تواند باشد؛ باوجود این، کردار نیز؛ دران هنگام که دیگران، به قصدا کتشاف کارامدی

۱ـ as if

آن به عنوان‌روشی برای نزدیك شدن‌به واقع، به زیستن ازطریق آن آغازمی کنند، قابل اجتماعی شدن است. وجودکار شناسان دینی همهٔ اعصار و همهٔ سرزمینها، گواه بران است که نمونه‌های مستعدی از خودآگاهی در نزدیك خودآگاهیهای متعارفی ماوجوددارد. اگراین نمونه‌های خودآگاهی امکانات تجربهٔ حیاتبخش ومعرفتبخش فراهم آورند، مسئلهٔ امکان دین به عنوان تجربه‌ای برتـر مسئله‌ای معقول است و باید مورد توجه‌جدی ما واقع شود.

ولی، گذشته از مشروعیت و معقول بودن چنین مسئله‌ای و پرسش در بـارهٔ آن، دلایل مهمی برای آن هست که چرا چنین سؤالی بـاید درحالت حاضر تاریخ فرهنگ جدیدطرح شود. دلیل‌اول، سودمندی‌علمی این سؤال‌است. چنان می نماید که هر فرهنگی شکل طبیعیگری مخصوص به طرز احساس خود از جهان دارد؛ و نیز چنین می نماید کـه هـر شکل از طبیعیگری به نوعی از ذرّیگـری ختم می‌شود. ذرّیگری هندی و ذرّیگری یونانی وذرّیگری اسلامی وذرّیگری جدید را در برابر خود داریم. ولی، ذرّیگری جدید یگانه است. شکل‌ریاضی شگفت انگیز آن جهان را همچون معادلهٔ دیفرانسیلی تکامل یافته‌ای می‌بیند؛ و فیزیك‌آن، کـه کارش به اینجا کشیده است که بعضی از خدایان معبد خود را بشکند، ما را به آنجا رسانیده است که این‌سؤال راطرح کنیم که: آیاسیمای‌تسلسل علیتی طبیعت تمام حقیقت رادر بارهٔ طبیعت نشان می‌دهد؟ آیا حقیقت مطلق نمی‌تواند ازراه دیگری درخودآگاهی ما رخنه کند؟ آیا روش عقلی محض استیلای بـر طبیعت تنهـا روش ممکن است؟ استاد ادینگتون می گوید: مادریافته‌ایم که وجود ها و حقایق فیزیکی، بنا برطبیعت و ماهیت خود، سیمایی جزئی از حقیقت را تشکیل میدهند. با جزء دیگر آن چه باید بکنیم؟ نمی‌توان گفت که اهمیت این جزء دیگرازامور و حقایق فیزیکی برای ما کمتر است. احساسها وهدفها وارزشها نیزمانندمدرکات حسی درساختن‌خودآگاهی

ماشرکت دارند. چون به‌دنبال مدرکات حسی برویم، چیزی را می‌یابیم که ما را به جهان خارجی مورد بحث درعلوم رهبری می کند؛ وچون عناصر دیگر وجود خود را دنبال کنیم، خواهیم دید که مارا، نه به جهان زمان ومکان، بلکه به جایی‌دیگر رهبری می کنند.»

درمرحلهٔ دوم باید به‌اهمیت‌عملی فراوان‌این مسئله توجه کنیم. انسان جدید، با فلسفه‌های نقدیگری و تخصص علمی که دارد، خود را در تنگنای عجیبی‌می‌بیند. طبیعیگری وی‌تسلطی‌بیسابقه برای وی‌نسبت به‌نیروهای طبیعی‌فراهم‌آورده، ولی‌در مقابل‌ایمان وی را به‌آینده‌اش ازاو ربوده‌است. مایهٔ شگفتی‌است که اندیشهٔ واحدی چگونه درفرهنگهای مختلف تأثیرات متفاوت کرده است. تشکیل نظریهٔ تکامل در جهان اسلام سبب پیدایش شوق عظیم رومی به آیندهٔ زیستشناختی انسان شده است. هیچ مسلمان فهمیده‌ای‌نیست که اشعاری ازاین‌قبیل رابخواند وغرق درشادی‌نشود:

از جمادی مردم و نامی شدم — وز نما مردم به حیوان بر زدم
مردم از حیوانی و آدم شدم — پس‌چه ترسم کی ز مردن کم‌شدم
جملهٔ دیگر بمیرم از بشر — تا برارم از ملایک بال و پر
وز ملك هم بایدم جستن ز جو — کل شیء هالک الا وجهه
بار دیگر از ملک قربان شوم — آنچه اندر وهم ناید آن شوم
پس عدم گردم عدم چون ارغنون — گویدم که انا الیه راجعون
. . . . — . . . .
آب کوزه چون در آب جو شود — محو گردد در وی و او جو شود
وصف او فانی شد و ذاتش بقا — زین سپس نه کم شود نه بد لقا [1]

۱ـ آنچه در متن انگلیسی‌آمده نقل از ترجمهٔ انگلیسی مثنوی توسط ثدانیThadani است، و چون در مثنوی اشعاری که عین ترجمه را برساند نیافتم، این قطعه از دفتر سوم مثنوی راکه به‌آن ترجمه←

از طرف دیگر، شکل گرفتن همین نظریهٔ تکامل با دقت بیشتر در سرزمین اروپا، به این اعتقاد انجامیده است که «چنان می‌نماید که هیچ پایهٔ علمی برای این اندیشه پیدا نشود که پیچیدگی ترکیب ثروتمند ساختمان ممتاز بشری از لحاظ مادی بتواند از آنچه هست بالاتر رود.» نومیدی مخفی انسان جدید، به این صورت خود را در پشت پردهٔ الفاظ و اصطلاحات علمی پنهان می‌کند. نیچه را نیز، با وجود آنکه چنان می‌اندیشید که فکر تکامل مؤید این اعتقاد نیست که انسان حدی باشد که تجاوز از آن ممکن نباشد، از این لحاظ نمی‌توان استثنا کرد. اشتیاق و آرزوی وی برای آیندهٔ بشر تنها به نظریهٔ رجعت ابدی انجامید، که شاید نومیدانه‌ترین اندیشه‌ای است که تا کنون در بارهٔ جاودانی انسان پیدا شده است. این تکرار ابدی «حدوث» یا «شدن» ابدی نیست؛ همان اندیشهٔ کهن «وجود» یا «بودن» است که زیر نقاب «شدن» جلوه‌گر شده است.

بدین ترتیب، انسان جدید که در نتایج فعالیت عقلی خویش غره شده، از زندگی روحانی، یعنی از درون، منقطع مانده است. در میدان اندیشه به حالت مبارزهٔ آشکار با خود زندگی می‌کند؛ ودر میدان حیات اقتصادی و سیاسی درمبارزهٔ آشکار با دیگران است. دیگر خود را نمی‌بیند که بر خودخواهی بی‌بند و بار پولپرستی سیری ناپذیر خود، که رفته رفته هر کوشش برای تعالی را دراو کشته

→بسیار نزدیك است در متن فارسی آوردم. ترجمهٔ تحت‌اللفظی متن انگلیسی چنین است:

«در ژرفنای خاك، در جهان معدن وسنگ می‌زیستم؛ وسپس درگلهای رنگارنگ لبخند زدم؛ پس ازان درحال آوارگی با زمان‌وحشی وسرگردان، روی زمین ودرهوا ودردریاها، درولادت جدیدی شناکردم وپریدم و خزیدم ودویدم، و تمام اسرارگوهر خویش را به صورت جدیدی دراوردم که آنرا برهمگان آشکارمی‌ساخت: آنگاه انسان شدم. وپس ازان‌هدف من، درآن‌سوی ابرها وآن‌سوی آسمان، در اقلیمی است‌که هیچ چیز تغییر نمی‌پذیرد ونمی‌میرد – درصورت ملکی، وسپس دورتر از مرزهای شب و روز، وزندگی و مرگ ودیدنی و نادیدنی، آنجاکه هرچه هست همیشه بوده است، همچون واحد و همچون کل.

وجز خستگی اززندگی چیزی برای وی نیاورده، لگام نهد. چنان در مشهودات، یعنی در منابع حاضر احساسات بصری، غرق شده که از ژرفنای کشف ناشدهٔ وجود خویش قطع رابطه کرده است. بر اثر مادیگری علمی خودبالاخره بهآن فلج نیرو رسیده است کـه هکسلی[1] خوبآن را شناخته و بران تـأسف خورده است. وضع مشرقزمین نیز بهتر ازاین نیست. راههای قرون وسطایی باطنیگری و عرفان، کـه حیات دینی درعالیترین تجلیات خود، در شرق وغرب، بهآنجا رسیده بود، اکنون عملا بیحاصل شده است. شاید در شرق اسلامی اینباطنیگری بیش ازهرجایدیگر خرابی به بارآورده باشد. بهجایآنکه به تکمیلنیروهای درونی انسان میانهحال مدد برساند، واورا برای سهیم شدن درسیرتاریخآماده کند، ترك دنیای باطلیبهوی آموخته، واورا کاملا از نادانی و بندگی روحی خویش خرسند نگاه داشته است. بنا براین مایهٔ شگفتی نیست که مسلمانان امروزی ترکیه وایران و مصر، باایجاد مفاهیم مورد علاقهٔ تازهای همچون وطنپرستی و ملیگری، در صدد دست یافتن بـه منابع نیروی جدیدی برامده باشند. مسلمان جدید، کهاز روش دینی محض تجدید حیات روحی، کـه با توسعه دادن فکـر و عواطف سبب نـزدیك شدن مـا به منبع ابدی زندگی و قدرت میشود، ناامید شده است، این امید را در خود میپرورد که، با تنگتر کردن دامنهٔ فکـر و عواطف خود، قفل منابع جدید انرژی را بگشاید؛ اجتماعیگری[2] مبتنی بر بیخداییگری[3] جدید، کهتمامحدتوشدتیك دینجدیدرادارد، چشم انداز وسیعتری دارد؛ ولی چون شالودهٔ فلسفی آن بر معتقدات پیروان جناح چپ نظریهٔ هگل نهاده شده، برضد خود آن منبعی که ممکن بود ازان کسب نیرو و هدف کند، قیام کرده است. ملیگری و اجتماعیگری مبتنی بر بیخداییگری، لااقل در حالت حاضر روابط بشری، نیروهای روانشناختی کینه و بدگمانی وخشم

1_ Huxley 2_ socialism 3_ atheism

را بر می‌انگیزد که همه مایهٔ فقر روح بشری می‌شوند و راه منابع نهفتهٔ انرژی روحانی وی‌راسد می کنند. نه‌راه ورسم باطنیگری قرون وسطایی‌می‌تواند بیماریهای بشریت گرفتار نومیدی‌را درمان کند، و نه ملیگری واجتماعیگری ملحدانهٔ جدید. بی‌شك زمان‌حاضر یکی‌ازدورانهای بحرانی بزرگ‌تاریخ‌فرهنگ جدید است.جهان نو نیازمند تجدید حیاتی زیستشناختی است . و دین که ، در تجلیات برتر خود ، نه جزمیگری وتعبد است و نه تشریفات و نه‌کاهنبازی، تنها عاملی است که می‌تواند ازلحاظ اخلاقی انسان جدید را برای تحمل بار مسئولیت سنگینی که پیشرفت علم جدید مستلزم آن است، آماده سازد، و به‌او آن ایمانی راباز گرداند که، با آن بتواند شخصیتی برای‌خوددراین‌جهان کسب کند و برای پس ازاین‌جهان نگاه‌دارد. آدمی، تنها با ترقی کردن ورسیدن به بینش جدیدی از آغاز و انجام خویش، و دانستن اینکه از کجا آمده و به کجا خواهد رفت ، می‌تواند براجتماعی پیروز شود که انگیزهٔ کارهای آن رقابتهای غیر انسانی است، و تمدنی را بر اندازد و آن را نو کند که ، به‌علت تضاد درونی میان ارزشهای سیاسی ودینی، وحدت خود را از کف داده است .

همان گونه که پیش‌ازاین‌اشاره کردم، دین، ازان جهت که کوششی آگاهانه برای دریافت اصل نهایی و مطلق ارزش و، از طریق آن، تکمیل شخصیت‌انسان است، امری است که نمی‌توان منکر آن شد. سراسرادبیات دینی جهان، واز جمله گزارشهای حالات و تجارب شخصی‌کارشناسان، با آنکه‌غالباً به صورت اندیشه‌های روانشناختی کهنه و ازرواج افتاده جلوه گر می‌شود، خود گواهی براین امراست. این حالات و تجارب دینی‌کاملا طبیعی و برسان تجارب متعارفی ماهستند. دلیل آن این‌است که این تجربه‌ها برای کسی که آنهارا آزموده‌است، ارزش معرفتی دارند، و ازان مهمتر اینکه قابلیت متمرکز ساختن من وازاین طریق بخشیدن شخصیت

تازه‌ای به چنان شخصی درانها وجود دارد. این نظر کـه چنین تجـاربـی نتیجهٔ اختلالات روانی یا باطنی است، بالاخره چیزی در بارهٔ معنی و ارزش آن بـه ما نمی گوید. اگر امکان وجود چشم اندازی در ماورای جهان مادی و فیزیکی‌میسر باشد، باید شجاعانه با چنین امکانی روبه رو شویم، حتی اگر سبب آن شود کـه راههای عادی زندگی و اندیشه را مشوش کند یا در صدد تغییر آن براید. علاقـهٔ رسیدن به حقیقت مقتضی آن است که از وضع حاضر خود دست برداریم. شایـد جورج‌فاکس[1] دچار بیماری عصبی بوده است؛ ولی‌چه کس مـی‌تـواند منکر قدرت پالایشگری وی‌در حیات دینی‌انگلستان زمان خودش بشود؟ بعضی گفتند که‌حضرت محمد(ص) مبتلا به بیماری روانی است. بسیار خوب! اگر یك بیمار روانی قدرت آن را دارد که جریان تـاریخ بشریت را در مجرای تـازه‌ای بیندازد، از لحـاظ روانشناختی این امر بسیارجالب است که در حال و تجربهٔ ابتدایی وی تحقیق‌شود، و این مطلب به دست آید که‌چگونه‌چنین تجربه‌ای سبب شده‌است تا بردگان بـه صورت پیشوایان درایند، و چگونه چنان بیماری توانسته است الهامبخش رفتـار و تعیین کنندهٔ خط مشی نژادهاو اقوام متعددی‌از نوع بشر شود. چون بنای‌داوری خود را برفعالیتهای گوناگونی قراردهیم که،از حرکت آغاز شدهٔ به‌وسیلهٔ پیغمبر اسلام سرچشمه گرفته‌اند، به کشش و تمدد[2] روحی وی و نوع رفتاری که ازان نتیجه شده، نمی‌توان همچون جوابی نظر کرد که‌به تخیل محض درون مغز وی داده‌شده است. جز ازاین راه نمی‌توان آن رافهمید که جوابی است که به یك وضع خارجی داده می‌شود که آفرینندهٔ شوقها و سازمانها و مبدأ عزیمتهای تازه بوده است. چون به این موضوع از جنبهٔ انسانشناسی نظر افکنیم، چنان می‌نماید که یك بیماررروانی عامل مهمی در سازمان اجتماعی بشریت است. راه وی این‌نیست که امور و واقعیات

1 - George Fox
2 - tension

را طبقه بندی کند و علتها را کشف کند: به‌منظور زندگی و حرکت می‌اندیشد، و نظرش آن است که الگوهای تازه‌ای برای رفتار و کردار نوع بشر فراهم آورد. شك نیست که وی نیز در برابر خود دامها واحتمال خطاهایی دارد، همان گونه که دانشمندی که بر مدرکات حسی خود اعتماد می کند چنین دامها و خطاهایی برسر راه خود دارد. ولی تحقیق دقیق در روش‌وی، نشان می‌دهد که برای حذف کردن خطایی که ممکن است در حال و تجربهٔ وی پیداشده باشد، بی احتیاط تر از دانشمند نیست.

مسئله‌ای که برای ما بیگانگانِ نسبت به آن حال وتجربه مطرح است، یافتن روش تحقیق مؤثری است که سبب دریافت ماهیت و اهمیت این تجربهٔ فوق‌العاده بشود. ابن‌خلدون که پایه‌های تاریخ جدید را نهاده، نخستین کسی است که به صورتی جدی متوجه این جنبهٔ از روانشناسی بشری شدو به چیزی رسید که ما اکنون به آن نام خودهای نا خودا گاه می‌دهیم. پس از وی، سرویلیم‌همیلتون[1] در انگلستان و لایب‌نیتز در آلمان، به شناختن بعضی از نمودهای ناشناختهٔ جان آدمی علاقه‌مند شدند. ولی شاید یونگ[2] در این گفتهٔ خود برحق بوده است که: ماهیت ذاتی دین دران سوی اقلیم روانشناسی‌تحلیلی قرار دارد. هنگام بحث‌دربارهٔ ارتباط میان روانشناسی تحلیلی با هنرشعر، می گوید که: تنها فرایند صورت هنری می‌تواند موضوع روانشناسی باشد. به عقیدهٔ وی، ماهیت ذاتی هنر، نمی‌تواند در معرض بحث و تحلیل روانشناختی قرار گیرد. به گفتهٔ وی:« در اقلیم دین نیز باید به چنین‌تمایزی قائل‌شویم؛ در اینجا نظر روانشناختی تنها از لحاظ نمودهای‌عاطفی و رمزی یك دین مجاز است که درانها پای ماهیت ذاتی به هیچ وجه در میان نمی‌آید، و حقاً هم نمی‌تواند چنین شود. چه اگر چنین چیزی ممکن باشد، نه تنها

۱ـ Sir William Hamilton　　۲ـ Jung

دین بلکه هنر نیز بایدهمچون شعبه‌ای فرعی از روانشناسی تلقی شود.» ولی یونگ، در نوشته‌های خود، چندین بار از اصل مورد قبول خود تجاوز کرده است. نتیجهٔ این‌طرزعمل آن شده است که روانشناسی جدید، به جای آنکه بینشی واقعی نسبت به ماهیت ذاتی دین واهمیت آن برای شخصیت بشری در اختیار ما بگذارد، مشتی از نظریات جدید به ما می‌دهد که از سوء فهم کامل حقیقت دین، به آن صورت که در عالیترین تجلیات آن آشکار می‌شود، برخاسته و ما را در جهتی می‌اندازد که هیچ امیدی برای رسیدن به جایی نداریم. مضمون این نظریه‌ها، روی هم‌رفته، آن است که دین نمی‌تواند من آدمی را به هیچ واقعیت عینی در ماورای خود آن رهبری کند؛ چیزی جز نوعی وسیلهٔ زیستشناختی خیرخواهانه نیست که وظیفهٔ آن ساختن سدی اخلاقی گرداگرد اجتماع بشری است تا بنای اجتماع را در مقابل غرایز من، که جلوگیری ازانها ازراه دیگر ممکن نیست، حفظ کند. به همین جهت است که، بنابر نظر روانشناسی جدید تر، مسیحیت پیش از این وظیفهٔ زیستشناختی خود را انجام داده، و برای انسان جدید فهمیدن معنی و اهمیت ابتدائی آن امکانپذیر نیست. یونگ چنین نتیجه می گیرد:

«شك نیست که اگر عادات و آداب ما اثری از خشونت‌قدیم را می‌داشت، ما هم هنوز می‌توانستیم آن‌رابفهمیم: چه به دشواری می‌توانیم در زمان حاضرطوفانهای شهوانی بی بندوبار روم‌قدیم دوران قیاصره را پیش خود مجسم کنیم. مرد متمدن امروز، ازچنان‌اوضاع‌واحوال بسیار دوراست. تنها دچارگرفتاریهای عصبی‌است. و چنان است که آن‌ضرورتها که سبب پیدایش مسیحیت شده‌بود، برای ما عملامفقود است، و معنی و منظورآن را نمی‌فهمیم. نمی‌دانیم‌که دین مارا در برابرچه چیز باید محافظت کند. برای شخص درس خوانده وتربیت شده، آنچه به آن‌دینداری نام می‌دهند، بسیار شباهت به یك بیماری عصبی دارد. درطول مدت دوهزار سال اخیر عمر جهان، مسیحیت‌کار خود راکرده و سدها و مانعهایی ایجاد کرده‌است که مارا از دیدن گناهکاری خودمان حمایت می‌کنند.»

این بیان نتیجهٔ آن‌است که عالیترین‌قسمت زندگی‌دینی فهم نشده‌است. عفت جنسی جزمرحله‌ای مقدماتی درتکامل من‌نیست. هدف نهایی زندگی دینی آن‌است که این تکامل را در جهتی به حرکت دراورد که برای سرنوشت من بسیار مهمتر از سلامتی اخلاقی بنای اجتماعی است که‌محیط فعلی آن را تشکیل می‌دهد. آن دریافت اساسی که حیات‌دینی حرکت رو به پیش خود را ازان آغاز می کند، سستی وحدت فعلی من و وجود خطر انحلال آن و امکانات تجدید ساختمان و قابلیت آن برای رسیدن‌به آزادی‌بیشتری به منظور ایجاد اوضاع تازه در محیطی شناخته و ناشناخته‌است. به‌اعتبار همین دریافت اساسی، حیات دینی عالیتر توجه خود را برروی تجربه‌های رمزی آن حرکتهای لطیف‌و دقیق حقیقت تثبیت می کند که به صورتی جدی در سرنوشت من، ازان لحاظ که عنصری ابدی در ساختمان حقیقت و واقعیت است، تأثیر می کنند. چون به‌موضوع ازاین نقطهٔ نظر نگاه کنیم، معلوم می‌شود که روانشناسی جدید هنوز حتی به حاشیهٔ حیات دینی هم نرسیده، و از ثروتمندی و تنوع آنچه تجربه وحال دینی نامیده می‌شود، هنوز بسیار دوراست. برای اینکه از ثروتمندی و تنوع آن تصوری برای شما حاصل شود، در اینجا خلاصهٔ مطلبی‌را که در نوشته‌های یکی از نوابغ دینی قرن ۱۱ه/۱۷م، شیخ احمد سرهندی، آمده است نقل می کنم؛ وی‌همان کسی است که خرده گیریهای بیباکانه ومستدل وی ازتصوف همزمان با اوسبب‌آن شد که راه و رسم تازه‌ای درتصوف‌پیدا شود. همهٔدستگاههای تصوف گوناگون هند ازآسیای مرکزی وعربستان‌آمده‌بود؛ راه و رسم وی تنها شکلی ازتصوف است که ازمرزهای هندوستان تجاوز کرد وهنوز همچون نیروی زنده‌ای درپنجاب و افغانستان و روسیهٔ آسیایی وجود دارد. بیم آن دارم که نتوانم‌مفهوم حقیقی این فقره‌از کتاب‌او را به‌زبان روانشناسی‌جدیدبیان کنم؛ زیرا چنین زبانی هنوز وجود ندارد. باوجود این، چون غرض من‌فقط این است که

از ثروتمندی تجربه‌هایی که من، هنگام جستجو در بارهٔ خدا، باید ازمیان آنها بگذرد و غربال شود ، تصوری به شما بدهم، امیدوارم که مرا از اینکه اصطلاحات نامأنوس و بیگانه می‌آورم معذور بدارید: این اصطلاحات از لحاظ معنی نپختگی کامل‌دارند،ولی به‌الهام یك روانشناسی دینی‌ساخته شده‌اند که درمحیطی بافرهنگی‌از نوع دیگرپرورش یافته‌است. اکنون‌به بیان‌آن فقره از کتاب شیخ‌می‌پردازم.حالی را که‌برای شخصی به‌نام عبدالمؤمن‌پیش‌آمده بود، برای شیخ‌چنین‌توصیف کردند:

«برای من آسمان وزمین و عرش الاهی وبهشت‌و دوزخ همه‌از هستی ساقط‌شده‌اند. چون به اطراف خویش می‌نگرم، آنها را در هیچ جا نمی‌یابم . هنگامی که در برابر کسی می‌ایستم، هیچ‌کس را روبروی خود نمی‌بینم: حتی وجود خودم نیز برای من مفقود شده است. خدا نا متناهی است. هیچ کس نمی‌تواند آن را فراگیرد؛ و این حدنهایی تجربهٔ روحانی است. هیچ یك از اولیا نتوانسته است‌از این حدفرا تر رود.»

و شیخ پس از شنیدن این سخنان چنین گفت:

«منشأ حالی‌که وصف کردید، در زندگی دایم‌التغییر«قلب» است و به نظرمن‌چنان می‌رسدکه صاحب این حال هنوز حتی یك چهارم«منازل» بیشمار قلب را نپیموده است. بایدسه‌چهارم‌باقیماندهٔ‌راه‌پیموده‌شودتاحالات‌این‌نخستین«منزل» حیات روحی به حدکمال برسد. آن طرف این «منزل» منازل دیگری‌است به نامهای روح ، سِرِّخفّی ، وسِرّاخفی، و هر یك از این «منازل»،که مجموع آنها چیزی را به نام عالم‌امر می‌سازد، حالها و تجربه‌های مخصوص به‌خوددارد. جویندهٔ حقیقت، پس از آنکه ازاین منازل‌گذشت، به تدریج‌با«اسماء الاهی»و«صفات الاهی» اشراق‌می‌شود، و بالاخره به اشراق «ذات الاهی» می‌رسد.»

زمینهٔ روانشناختی تمایزهایی که دراین‌فقره آمده هرچه باشد، ازان‌لااقل این‌معنی دستگیر ما می‌شود که، بنابر نظر مصلح بزرگی از تصوف اسلامی، جهان‌کاملی از

تجربهٔ درونی وجود دارد. به عقیدهٔ وی، هر کس باید پیش از رسیدن به آن تجربهٔ یگانه که رمز عینی محض است، از این عالم امر یا «جهان انرژی توجیه کننده» عبور کند. به همین جهت است که گفتم روانشناسی جدید حتی به حاشیهٔ موضوع هم نرسیده است. من شخصاً به وضع حاضر امور، چه در زیستشناسی و چه در روانشناسی، چندان امیدوار نیستم. تنها نقادی تحلیلی همراه با مختصر فهمی از اوضاع و احوال آلی صوری، که حیات دینی گاهی بدان صورت متجلی می‌شود، ظاهراً کافی نیست که ما را به ریشه‌های زندهٔ شخصیت بشری رهبری کند. بر فرض که تخیلات جنسی نقشی در تاریخ دین داشته باشد، یا اینکه دین وسایل خیالی برای فرار از یك حقیقت نا مطبوع یا همساز کردن شخص با آن فراهم کرده باشد. این امور به هیچ‌وجه تأثیری در هدف نهایی حیات دینی، یعنی نو سازی من، ندارد؛ و این نو سازی از طریق ایجاد تماس میان من با یك فرایند حیاتی ابدی و فراهم کردن وضع ما بعدالطبیعی خاصی برای آن حاصل می‌شود که در محیط تقریباً خفقان‌آور کنونی جز فهمی جزئی از آن برای ما میسر نیست. پس اگر علم روانشناسی اهمیتی برای حیات نوع بشر قایل باشد، باید روش مستقل و حسابشده‌ای برای اکتشاف راه عملی سازگارتر با مختصات زمان ما طرح‌ریزی کند. شاید یك بیمار روانی که از موهبت عقل و شعور فراوان برخوردار باشد ــ که ترکیب این دو با یکدیگر نا ممکن نیست ــ بتواند راهنمای ما برای چنین روش و راه و رسم بشود. در اروپای جدید، نیچه، که زندگی و فعالیت وی، لااقل برای ما مردم مشرقزمین، مسئلهٔ جالب توجهی از روانشناسی دینی تشکیل می‌دهد، از لحاظ ساختمانی مستعد برای چنین کاری بوده است. تاریخ عقلی وی در تاریخ تصوف شرقی بیمانند نیست. نمی‌توان منکر آن شد که یك رؤیت واقعاً «امری[1]» الاهی به‌وی رسیده باشد. رؤیت و رؤیای

---

1 ـ imperative

او را ازان جهت «امری» می‌نامم که به وی نوعی طرز تفکر پیغمبرانه بخشیده بود که، به‌وسیلهٔ راه عمل خاص، تمایل به آن داشت که رؤیاهای او را به نیروهـای جاودانی مبدل سازد. با وجود این نیچه شکست خورد: و شکست وی اصولا مربوط به اسلاف عقلی وفکری او، مانند شوپنهاور و داروین و لانگه بود که تأثیرایشـان کاملا او را ازدریافت اهمیت و مفهوم رؤیتی که برای وی حاصل آمده بود محروم کرد. نیچه، به جای آنکه دنبال قاعده‌ای روحانی بگردد که مایهٔ گسترش جنبهٔ الاهی در فردی از عوام‌الناس باشد و چشم اندازهای نا محدودی از آینده در برابر وی بگشاید، مجبور شد که تحقق رؤیای‌خودرا در دستگاهها یی همچون اصولیگری اشرافی[1] جستجو کند. چنانکه در جای دیگر گفته‌ام:

نقدبود و کس‌عیار او را نـکرد	کاردانی مرد کار او را نکرد
خواست تا بیند به چشم ظاهری	اختـلاط قـاهری بـا دلـبری
خواست تا از آب‌و گل آید برون	خوشه‌ای کز کشت‌دل آیدبرون
آنچه او جوید مقـام کبریا ست	این‌مقام‌ازعقل‌وحکمت‌ماوراست

مرد نابغه‌ای که رؤیت وی تنها از طریق نیروهای درونی وی‌تعیین مـی‌شد، به علت اینکه درزندگی روحی‌خود دستگیرو راهنمایی نداشت، دچار شکست شدو نیروهای وی عقیم ماند. و ریشخند سرنوشت دراین‌است که آن مـرد، کـه در نظر دوستانش «همچون اهل سرزمینی بود که هیچ انسانی دران زیست نمی کند»، کاملا از بدبختی روحی خویش با خبر بود. این سخن خود او است که: «من در مواجههٔ با یك‌مسئلهٔ دشوار تنها هستم. بدان می‌نماید که در جنگلی دست نـخورده گم شده‌ام. مـن بـه کومك نیازمندم. به شاگردانی احتیاج دارم. به یك استاد محتاجم. فرمان بـردن

1 - aristocratic radicalism

چه شیرین است!» و نیز این سخن از او است: «چرا در میان انسانهای زنده کسانی را نمی‌یابم که بالاتر از من ببینند و برمن فرونگرند؟ آیا این تنها بدان جهت است که جستجوی من ناقص بوده است؟ و من سخت به رسیدن به چنین کسی آرزومندم.»

حق این است که فرایندهای دینی و علمی، در عین آنکه مستلزم روشهای متفاوت هستند، از لحاظ هدف نهایی با یکدیگر شباهت دارند. هر دو می‌خواهند به حقیقت برسند. ولی دین، به دلایلی که پیش از این بدانها اشاره کردم، بیش از علم خواستار دست یافتن به حقیقت مطلق است. و برای هردوی آنها، راه رسیدن به عینیت مطلق از مرحله‌ای می‌گذرد که آن را می‌توان تصفیهٔ تجربه نامید. برای فهم این مطلب، بایستی میان تجربه به اعتبار امر مشهود طبیعی که معرف رفتار متعارفی و قابل مشاهدهٔ حقیقت و واقعیت است، با تجربه به اعتبار ماهیت درونی حقیقت و واقعیت، تمایز قایل شویم. تجربه، به اعتبار امر مشهود طبیعی، در پرتو سوابق روانشناختی و فیزیولوژیایی آن قابل بیان است؛ ولی برای روشن کردن معنی تجربه، به اعتبار نماینده‌ای از ماهیت درونی حقیقت و واقعیت، لازم است که از ملاك و معیار دیگری استفاده کنیم. در میدان علم کوشش ما بر آن است که معنی و مفهوم تجربه را از طریق استناد و ارجاع به رفتار خارجی حقیقت ادراك کنیم؛ در میدان دین تجربه را نوعی از حقیقت و واقعیت می‌دانیم، و دران می کوشیم که معنی و مفهوم آن را بیشتر از طریق استناد و ارجاع به ماهیت درونی حقیقت ادراك کنیم. فرایندهای علمی و دینی از لحاظی متوازی با یکدیگرند. هر دو واقعا جهان واحدی را تشریح و توصیف می کنند، تنها با این تفاوت که درفرایند علمی وضع «من» بالضروره انحصاری و فردی است، در صورتیکه در فرایند دینی، من، تمایلات متعارض با یکدیگر را بهم می‌پیوندد ووضع جامع یگانه‌ای فراهم می‌آورد که از آن نوعی تغییر شکل ترکیبی برای تجربه‌های وی حاصل می‌شود. تحقیق دقیقی در ماهیت وهدف این

فرایندهای واقعا مکمل‌یکدیگر، نشان می‌دهد که درهردوی آنها منظور تصفیهٔ‌تجربه در میدانهای عمل وابستهٔ به هر یك ازانها می‌باشد. مثالی منظور مرا ازاین بیان روشنتر می‌کند. نقادی هیوم را در بارهٔ تصوری که از علت داریم، بیشتر باید فصلی ازتاریخ‌علم دانست تا فصلی از تاریخ فلسفه. برای آنکه نسبت به روح اختباریگری علمی وفادار بمانیم، نباید با مفاهیم وتصوراتی کار کنیم که‌رنگ و ماهیت شخصی و ذهنی دارند. هیوم، با نقادی خود می‌خواست علم تجربی را از مفهوم نیرو که، به عقیدهٔ وی، هیچ پایه‌ای در تجربهٔ حسی ندارد، آزاد کند. این نخستین آزمایش فکر جدید برای تصفیه کردن فرایندعلمی بود.

نظر ریاضی اینشتین دربارهٔ جهان، عمل تصفیه‌را که هیوم آغاز کرده بودکامل کرد، و اینشتین که به روح نقدیگری هیوم وفادار بود، اصلا مفهوم نیرو را کنار گذاشت. فقره‌ایکه از یکی از عرفای هند نقل کردم، نشان‌می‌دهد که شاگردعملی مکتب روانشناسی دینی نیز تصفیهٔ مشابهی را در نظر دارد. حس دریافت عینیت وی همان اندازه حدت دارد که حس مرد دانشمند در میدان بحث خاص عینیت خود دارد. از تجربه‌ای به تجربهٔ دیگرمی‌پردازد، ودراین عمل تنهاحالت ناظر ساده‌ای را ندارد، بلکه همچون کسی است که تجربه را از غربال انتقاد می گذراند و، به پیروی ازقاعده‌های مخصوصی که در میدان پژوهش وی مورد قبول است، درآن می کوشد که همهٔ عناصر شخصی و روانشناختی و فیزیولوژیایی را از محتوی تجربهٔ خود حذف کند، و درآخرکار به‌آنچه مطلقاً عینی و خارجی است برسد. با تجربهٔ نهایی یك فرایند حیاتی جدید جلوه گر می‌شود که اصلی وذاتی وخودبه خوداست. سیرابدی من این است که درآن هنگام که به این شهود و تجلی نهایی می‌رسد، آن را، بدون کمترین تردید، ریشهٔ نهایی وجود خویش باز می‌شناسد. با وجود این، درخود تجربه هیچ سری وجود ندارد. و نیز هیچ چیز عاطفی در آن نیست.

برای آنکه این جنبهٔ غیر عاطفی تجربه حفظ شود، تصوف اسلامی استعمال موسیقی را در عبادت ممنوع ساخته است، و به نماز جماعت روزانه اهمیت فراوان می‌دهد، تا به این ترتیب از آثار غیر اجتماعی مراقبه‌ها و تأملهای در حال انزوا جلوگیری کند. به این ترتیب، تجربه‌ای که به آن می‌پردازند تجربه‌ای کاملا طبیعی است، و برای من اهمیت زیستشناختی فراوان دارد. منِ بشری به مقامی بالاتر از تفکر محض ارتقا پیدا می کند، و با دست یافتن به ابدی، موقت و گذران بودن خود را ترمیم می کند. تنها خطری که دراین جستجوی حق با آن روبرو است، این است که در نتیجهٔ شادی و جذبه‌ای که از تجربه‌های مقدم بر تجربهٔ نهایی به وی دست می‌دهد، دست از فعالیت بکشد. تاریخ تصوف شرق نشان می‌دهد که این خطری واقعی است. انگیزهٔ نهضت اصلاحی در تصوف که توسط عارف بزرگ هندی شروع شد که نوشته‌ای از وی را پیش از این برای شما نقل کردم، احساس همین خطر بوده است. و دلیل این امر آشکار است. هدف نهایی من آن نیست که چیزی را ببیند؛ بلکه آن است که چیزی باشد. در کوشش من برای چیزی بودن است که فرصتهای نهایی به دست می آورد تا جنبهٔعینیت و توجه به خارج خودرا تیزتر کند و «خودمی» و«من هستمی»اساسیتری به دست آورد که دلیل واقعیت آن در«من فکر می کنم» دکارت نیست، بلکه در«من می‌توانم» کانت است. پایان جستجوی من رهایی از محدودیت فردیت نیست، رسیدن به تعریف دقیقتری ازان است. عمل نهایی عمل عقلی‌وذهنی نیست؛ بلکه عملی حیاتی‌است که به‌تمام وجود من عمق بیشتر می بخشد واارادهٔ او را استوارتر می‌سازد، واین اطمینان‌خلاق برای اوفراهم می‌شود که جهان چیزی نیست که تنها از طریق تصورات دیده یا شناخته شود، بلکه چیزی است که بافعل پیوسته باید ساخته و از نو ساخته شود. لحظه‌ای از سعادت اعلا و نیز لحظه‌ای از بزرگترین آزمایش برای من است:

زنده‌ای یا مرده‌ای یا جان به لب | از سه شاهد کن شهادت را طلب
شاهد اول شعور خویشتن | خویش را دیدن به نور خویشتن
شاهد ثانی شعور دیگری | خویش را دیدن به نور دیگری
شاهد ثالث شعور ذات حق | خویش را دیدن به‌نور ذات حق
پیش این نور ار بمانی استوار | حیّ وقائم چون‌خدا خودراشمار
بر مقام خود رسیدن زندگی است | ذات را بی‌پرده دیدن‌زندگی‌است
مرد مؤمن در نسازد با صفات | مصطفی راضی نشد الا به ذات
چیست معراج؟ آرزوی شاهدی | امتحانی رو به روی شاهدی
شاهد عادل که بی تصدیق او | زندگی‌ماراچو گل رارنگ و بو
در حضورش کس نماند استوار | ور بماند هست او کامل عیار
ذره‌ای، از کف مده تابی که هست | پخته گیراندر گره تابی که هست
تاب خودرا برفزودن خوشتر است | پیش‌خورشید آزمودن‌خوشتر است
پیکر فرسوده را دیگر تراش | امتحان خویش کن موجود باش

این چنین موجود محموداست و بس
ورنه نار زندگی دود است و بس

[جاوید نامه]

ترجمهٔ کتاب دراینجا به پایان رسید ومترجم، برای آنکه دانسته شود که درکار ترجمه وبر گرداندن تعبیرات از زبانی به زبان دیگر چه دشواریهایی وجود دارد، و نیز برای آنکه عذری از نقص ترجمهٔ خود بخواهد، عین ترجمه ای را که خود مرحوم اقبال از این شعر فارسی خویش به انگلیسی کرده ودر متن کتاب گذاشته است، در اینجا می آورد:

Are thou in the stage of "life", "death" or "death-in-life"?
Invoke the aid of three witnesses to verify thy "Station".
The first witness is thine own consciousness_
See thyself, then, with thine own light.
The second witness is the consciousness of another ego_
See thyself, then, with the light of an ego other than thee.
The third witness is God's consciousness_
See thyself, then, with God's light.
If thou standest unshaken in front of this light,
Consider thyself as living and eternal as He!
That man alone is real who dares_
Dares to see God face to face!
What is "Ascension"? Only a search for a witness
Who may finally confirm thy reality_
A witness whose confirmation alone makes thee eternal.
No one can stand unshaken in His Presence;
And he who can, verily, he is pure gold.
Art thou a mere particle of dust?
Tighten the knot of thy ego;
And hold fast to thy tiny being!
How glorious to burnish one's ego
And to test its lustre in the presence of the Sun!
Re-chisel, then, thine ancient frame;
And build up a new being.
Such being is a real being;
Or else thy ego is a mere ring of smoke!

فهرست اعلام

فهرست تفصیلی مطالب

پس از پایان ترجمهٔ کتاب مؤسسهٔ فرهنگی منطقه‌ای پیشنهاد کرد لغتنامه‌ای انگلیسی به‌فارسی در آخر کتاب برای مزید فایده اضافه کنم. پس از آنکه بیش از نیمی از کتاب به‌چاپ رسیده بود به‌این کار پرداختم و قریب ۴۰۰ لغت را که تا حدی از لحاظ فلسفی یا عرفانی یا دینی جنبهٔ فنی داشت فراهم آوردم، ولی با کمال تأسف در آن هنگام ناگزیر برای یك عمل جراحی بستری شدم و اتمام آن کار میسر نشد و ظاهراً چنان بود که امکان تأخیر انداختن انتشار کتاب تا بهبود کامل حال من وجود نداشت. به‌همین جهت از اجرای این فکر خوب منصرف شدم. و نیز چند غلط چاپی و غیرچاپی ملاحظه شد که باز اصلاح آنها هم فعلا میسر نیست.

این فهرست را خواهرزادهٔ عزیزم آقای اکبر تحویلداری فراهم آورده است که از او بسیار سپاسگزارم و امیدوارم برای مراجعه کنندگان محترم مفید واقع شود.

تهران - ۲۷ بهمن‌ماه ۱۳۴۶ - احمد آرام.

فهرست لغات

بترتیب

الفبای فارسی

الف

آثار	effects
آزادی الهی	divine freedom
آزمونهای حسی	sense perception
آفرینش	creation
آگاهی	awareness
آن	instant
ابداع	initiation
ابدی	eternal
ابدیت	eternity
اتساع	expansion
اتساع	immensity
اتصال	association
اتصالی	continuous
اثبات	trust
اجتماعی	social
احساس	feeling
احساس مجرد	mere feeling
احساس محض	mere feeling
احیاء	reconstruction
اختیار	authority
اختیاری	empirical
اختیارنگری	empiricism
اخلاق	moral
اخلاق و رفتار	conduct and character
اخلاقی	morality
ادبیات	literature
ادراک حسی	sense perception
ادراکی	cognition
اراده	will
ارجاع	reference
ارزش	value
ارزش‌یابی	evaluation
ارزیاب	appreciative
ازخودآگاه	self-conscious
اساسی	essential
استدلالگر	discursive
استعداد	faculty
استناد	reference
استنباطی	Inferential
اسرارآمیز	mysterious
اشتباه	illusion
اشراق	intuition
اصالت	organic
اصل	doctrine
اصل	principle
اصل موضوع	postulate
اصلی	essential
اصیل	genuine
اعتقاد	opinion
اعتقادی	doctrinal
اعراض	accidents
اکتسابی	sectional
اکنون	nows
آگاهی	consciousness
الاهی	of God
امتداد	direction
امکان	possible
امکانات	possibilities
امکانپذیر	possible
امکانی	possibility
انتقادی	critical
انحراف	deflection
اندیشه	idea
اندیشه	thinker
اندیشه	thought
انفعالی	passive
انگیزه	impulse
انگیزه‌های جنسی	sex-impulses
اوقلیدسی	euclidian
اولویت	primacy
اولیت	primacy
ایجابی	positive
ایستان یا ساکن	static
ایمان	faith
اینجاها	heres

ب

باطن	within
باطنی	mystic
باطنی	mystical
باطنگری	mysticism
بالامکان	potential
بالان یا متحرک	dynamic
بالضروره	necessarily
بالفعل	actual
بالقوه	potential
بدبین	pessimist
بدبینی	pessimism
بدفهمی	misunderstanding
بدن	body
براهین	proofs
برقیده	electrified
برهان	argument
برهه	span
بسامد	frequency
بشریت	humanity
بصیرت	insight

بصیرت	vision
بعد	dimension
بعد چهارم	fourth dimensional
بلندپروازی	aspiration
بنیان ـ شالوده	foundation
بودن در زمان	persistence in time
به خود پایدار	self-subsistent
به خود قائم	self-maintaining
بهتریگری	meliorism
بی‌اثری	neutrality
بی‌ایمانی	unbelief
بی‌تناقضی	coherent
بی‌حرکتی	immobility
بیخودی	trance
بیرونی	outer
بی‌عملی	inaction
بینش	vision

پ

پایدار	enduring
پایدار	non-temporal
پایدار	persistent
پایداری	permanence
پذیرندگی	receptivity
پژوهش	investigation
پژوهش	speculation
پیام	message
پیچیدگی	complexity
پیروان	followers
پیش‌آمدها	events
پیوستگی ریاضی	mathematical continuity
پیوسته	continuous

ت

تابع	dependent
تأثیرات	impressions
تازگی	novelty
تأمل	act of thought
تأمل	meditation
تجربه	experience
تجربهٔ باطنی	mystic experience
تجربهٔ دینی	religious experience
تجربه‌های حسی	sense perception
تجلی	revelation
تجلی	self-revelation
تجرید	abstruction
تجزیه و تحلیل	analysis
تحرك	mobility
تحقق	realization
تحققی (تجسسی)	inquiry
تحقیق	study
تداعی	association
ترکیب	synthesis
تسلسل	succession
تسلسلی	serial
تصور	concept
تصور	idea
تصورات	concepts
تصوری	conceptical
تصوری	conceptual
تصوری	diagrammatical
تصویر	antagonism
تضاد	picture
تطابق با محیط	adapt to environment
تطابق یك به یك	one-one correspondence
تعارض	conflict
تعارض	opposition
تعبدی	dogmatic
تعبیر و تفسیر	interpretation
تعلیق	abeyance
تعلیمات	teachings
تعمیم	generalization
تعین	determined
تعین یافته	specific
نعیین	specification
تغییر	change
تغییر	expression
تغییر ناپذیر	immutability
تفرعی	derivative
تفکر	the Absolute
تفکر	thinking
تقدیر	destiny
تقسیم‌پذیری	divisibility of
تقلبی ـ باطل	counterfeit
تکامل	evolution
تکثر	multiplicity
تکثرگری	pluralism
تکرار	repetition
تمایلات	tendencies
تمثیل	analogy
تمدن	civilization
تمرکز برخویشتن	self-concentration
تمرکز دهنده	centralizing
تناقض	contradiction
تناقض	paradox
تناقض درونی	self-contradiction
تنبیه	attention
توالی	succession
توجه	attention

توجیه	explain
توجیه	orientation
توقف	abeyance
تولید مثل	reproduction
تهی	void

ث

ثبات	permanence
ثنویگری	dualism

ج

جاگاه	space-time
جامع	comprehension
جامع	comprehensive
جاودانی	permanent
جذبه	convulsive seizing
جریان زمانی	temporal flux
جزئی	dogmatic
جزمیات	dogmas
جنبه	aspect
جوهر	substance
جهان	universe
جهان ثابت	fixed universe
جهانشناختی	cosmological

چ

حشم‌انداز	outlook
چشم‌انداز	scope

ح

حافظه	memory
حال باطنی	mystic state
حالات ذهنی	subjective states
حجت ـ حجیت	authority
حد	limit
حدس	conjecture
حدیث	tradition
حرکت	movement
حس	sense
حضور	adjustment
حضور در همه جا	omnipresence
حقایق کلی	general truths
حقیقت ـ واقعیت	reality
حقیقت کلی	total reality
حقیقت نهایی	ult reality
حکم	judgement
حکمت	foresight
حکمت الهی	divine wisdom
حوادث	events
حیات برونی	outer life
حیات درونی	inner life
حیاتیگری	vitalism

خ

خارج ذهن	object
خاطره‌ها	memories
خالق	creator
خداشناختی	theological
حصوصیت	character
حلاء	void
خلاق	creative
خلاء مطلق	absolute void
خلاقیت	creativeness
خلود	immortality
خواب و خیال	dream and — phantasies
خواست	volition
خود	self
خودآگاهی	consciousness
خودنمایی	self-expression
خوشبین	optimist
خوشبینی	optimism
خویشتن ـ خویش	my own self
خیر	good
خیر ـ نیکی	goodness

د

دامنهٔ دید	outlook
درونی	inner
درون‌بینی	intuition
دریافت حسی	perception
دستگاه	system
دقت	precision
دکارتی	carterian
دلالت	reference
دلیل	reason
دوام	duration
دوام محض	pure duration
دوگانگی	dualism
دیدار	vision
دیدگاه	point of view

ذ

ذات	essence
ذاتی	intimate
ذریگری	atomism
ذهن	mind

level of life	سطح حیات
immobility	سکون
rest	سکون
tradition	سنت
traditional	سنتی
most orthodox	سنتی‌ترین
misunderstanding	سوء فهم
three-dimensional	سه‌بعدی
aspect	سیما
feature	سیما

ش

character	شخصیت
personality	شخصیت
evil	شرانگیز
condition	شرط
scepticism	شك
scepticism	شکاکیگری
reckoning	شمارش
appreciative	شناسار
object	شیئی
satanic	شیطانی

ص

enduring	صاحب دوام
precision	صحت
solidity	صلابت
prayer	صلات (صلوة)
intimate	صمیمانه

ض

necessity	ضرورت
consciousness	ضمیر
mind	ضمیر

ط

nature	طبع
without	طبیعت
appearances	طراح
jump	طفره

ظ

without	ظاهر
appearances	ظواهر

subject	ذهن (مقابل شیئی)
mind	ذهنی
sobjection	ذهنی

ر

mystery	راز
divine	رحمانی
apostolic	رسالتاً
series	رشته
psychological	روانشناختی
psychology	روانشناسی
associative	روانشناسی مبتنی
psychology	ــ برتداعی
psychic	روانی
sPirit	روح
psychic	روحانی
spiritual	روحانی
spirituality	روحانیت
method	روش
vision	رؤیا
vision	رؤیت
symbol	رمز
symbolic	رمزی
mathematical	ریاضی

ز

time	زمان
serial time	زمان مسلسل
temporal	زمانی
aesthetic	زیباشناختی
aesthetics	زیباشناس
biological	زیست‌شناختی
biologist	زیست‌شناس
biology	زیست‌شناسی

س

structure	ساختمان
cohrent	سازگار
organic	سازماندار
organizing	سازمان‌دهنده
maker	سازنده
organism	سازواره
organized	سازواره‌ای
mechanism	ساز وکار
suppressed	سرکوفته
destiny	سرنوشت
permeates	سریان و نفوذ

ع

عاطفه	passion
عاطفی	emotional
عبادت	worship
عدم تحرك	immobility
عدم تعین	indetermination
عدم کمال	imperfection
عدم مطلق	absolute nothing
عدم تناهی	infinitude
عرض	accident
عرض وجود	self-expression
عرفا	mystics
عرفانی	mystic
عصاره	essence
عقل	mind
عقلانی	intellectual
عقلانی	rational
عقلانی	rationalize
عقل فعال	active intellect
عقل محض	pure reason
عقلی	cognition
عقلی	intellect
عقلی	intellectual
عقلی	rational
عقلیگری	rationalism
عکس‌العمل	response
علت	cause
علم	knowledge
علم کلی و جهانشمولی	omniscience
علیت	causal
علیت	causality
عمل	deed
عمل ذهنی	mental act
عمل مجرد	mere action
عنصر	element
عینی	concrete
عینیت	objectivity

غ

غرض	purpose
غیر تصوری	non-conceptical
غیرذهنی	objection
غیر زمانی	non-temporal
غیر عقلانی —	non-rational
غیر استدلالی	
غیرقابل اثبات	unverifiable
غیرقابل ادراك	imperceptible
غیرملفوظ	inarticulate
غیر منطقی	illogical
غیر واقعی	unreal

ف

فرایند	process
فردیت	individuality
فرزانگی	sagacity
فرضیه	hypothesis
فرقه	party
فرهنگ	culture
فریب	fiction
فضا ـ زمان	space -time
فعالیت	activity
فعال	efficient
فعل	act
فعل ذره‌ای	atomic act
فعلی	present
فعلیت	actualization
فعلیت پیدا کردن	actualize
فکر	idea
فکر مجرد	mere thought
فلسفی	philosophic
فلسفی	philosophical
فوق ابدی	super eternal
فوق طبیعی	supernatural
فهم	apprehension
فهم	understanding
فیزیولوژیکی	physiological

ق

قابل انعکاس	reversible
قاهر	contriver
قدرت	power
قدرت مطلقه	omnipotence
قدمت	priority
قطعیت	conclusiveness
قضا	fate
قضاوت	judgement
قضا و قدر	predestination
قیاس	analogy
قوام به‌خود	self-maintenance
قوت	potency

ک

کاذب	false
کارآمد	sufficient
کثرت	multiplicity
کثرت	plurality
کل	whole
کلام	theology
کلامی	theological

embodied — مجسم
content — محتوی
traditionists — محدثان
finite — محدود
finite but boundless — محدود ولی‌نابسته
limitation — محدودیت
purely — محض
assumption — محفوظات
lest — محك
environment — محیط
scholastic — مدرسی
degrees — مراتب
temperament — مزاج
Christianity — مسیحیت
analogy — مشابهت
observation — مشاهده
material — مصالح
absolute — مطلق
absoluteness — مطلق بودن
beliefs — معتقدات
doctrines — معتقدات
miracles — معجزات
knowledge — معرفت
data — معطیات
effect — معقول
reasonable — معلول
effect — معنوی
ideal — معنی
meaning — معینگری
determinism — مفاهیم
ideal — مفروضات
data — مفروض قبلی
presupposition — مفهوم
concept — مفهوم
motion
prior — مقدم
antecedent — مقدمه
schools — مکاتب
space — مکان
space-bound — مکانبند
spatializing — مکاننده
spatialized — مکانیده
mechanical — مکانیکی
school — مکتب
criteria — ملاك
faculty — ملکه
possible — ممکن
ego — من
human ego — من آدمی
all-inclusive ego — من جهانشمول
coherent — منطقی
logical — منطقی

total — کلی
universals — کلیات
reverence — کلیت
totality — کلیت
wholeness — کلیت
perfection — کمال
quantitative — کمی
qualitative — کیفی

گ

temporal — گذران
passage — گذشت
report — گزارش
essence — گوهر
nature — گوهر

ل

preserved-tablet — لوح محفوظ
instant — لحظه
inert — لخت

م

matter — ماده
solid stuff — ماده ملاء جامد
mechanical — مادی
materiality — مادیت
materialism — مادیگری
mechanical — ماشینی
mechanism — ماشینیگری
mission — مأموریت
metaphysics — ماوراءالطبیعه
metaphysical — ماوراءالطبیعی
nature — ماهیت
idealism — مثالیگری
principle — مبدا
apostles — مبلغان
negative — مبهمی
imagination — متخیله
mystic — متصوف
opposed — متعارض
transcending — متعالی
transcendental — متعالی
thinkers — متفکران
theologian — متکلم
finite — متناهی
finitude — متناهی
metaphor — مجاز
figurative — مجازی
fictitious — مجازی

منظره	view
منظور	system
من مطلق	absolute ego
مواد	material
موجود	being
موجود کامل	perfect being
موجودی ضروری	necessary being

ن

ناپیوستگی	discontinuity
ناخود	not-self
ناخودآگاه	subliminal
ناخودآگاه	unconscious
نامحدود	infinite
نامعین	undetermined
نامن	non-ego
نسبی	relation
نظر	view
نظریه	theory
نظریه نسبیت	theory of relativity
نظم	order
نفس	mind
نفس	soul
نفسانی	spiritual
نفی	negating
نفی	negation
نقادانه	critical
نقادی	criticism
نقادیگری	criticism
نقد	criticism
نقطه ـ لحظه	point-instant
نگرش	view
نمود	phenomenon
نمودار	presentation
نوسازی	reconstruction
نهایت	ultimate
نهضت	movement
نیایش ـ دعا	prayer
نیرو	impetus
نیروی حیاتی	vital impulse

و

واقعی	real
واقعیات	facts
واقعیت	fact
واکنش	response
وجود	being
وجود	existence
وجود بالضروره	necessary existence
وجود شناختی	ontological
وجود کامل	perfect being
وحدت	unity
وحی	inspiration
وحیی	revealed
وضع	attitude
وضع	position
وهم و خیال	illusion

ه

هبوط	fall
هدف	end
هدف	objective
هدف	purpose
هدفدار	purposive
هدفداری	teleology
هدفشناسی	teleological
هم‌آهنگی	harmony
همساز شدن	adjustment
همنوایی	resonance
همه توانی	omnipotence
همه‌دانی	omniscience
همه خدائی	pantheism
همه خداییگرانه	pantheistics
هنر	art
هنوز	not-yet
هوش	genius
هویت	self-identity

فهرست لغات

بترتیب

الفبای انگلیسی

abeyance	تعلیق
———	توقف
absolute ego	من مطلق
absolute nothing	عدم مطلق
absolute ness	مطلق بودن
absolute void	خلاء مطلق
abstruction	تجرید
accident	عرض
accidents	اعراض
act	فعل
active intellect	فعالیت
activity	عقل فعال
act of thought	تأمل
actual	بالفعل
actualize	فعلیت پیدا کردن
actualization	فعلیت
adapt to environment	تطابق با محیط
adjustment	حضور
———	همساز شدن
aesthetic	زیبا شناختی
aesthetics	زیباشناس
all-inclusive ego	من جهانشمولی
analogy	تمثیل
———	قیاس
———	مشابهت
analysis	تجزیه تحلیل
antagonism	تضاد
antecedent	مقدمه
apostles	مبلغان
apostolic	رسالتاً
appearances	ظواهر
appreciative	شناسار
apprehension	ارزیاب
———	فهم
argument	برهان
art	هنر
aspect	جنبه
———	سیما
aspiration	بلندپروازی
association	اتصال
———	تداعی
associative psychology	روانشناسی مبتنی ـ برتداعی
assumption	مفروضات
atomic act	فعل ذره‌ای
atomism	ذریگری
attention	توجه
———	تنبه
authority	حجت_حجیت _اختیار
attitude	وضع
awareness	آگاهی

being	موجود ـ وجود
biological	زیستشناختی
biologist	زیستشناس
biology	زیستشناسی
beliefs	معتقدات
body	بدن
carterian	دکارتی
causal	علیتی
causality	علیت
cause	علت
centralizing	تمرکزدهنده
change	تغییر
character	شخصیت
———	خصوصیت
Christianity	مسیحیت
civilization	تمدن
cognition	ادراکی ـ عقلی
coherent	بی‌تناقضی
———	منطقی
———	سازگار
comprehension	جامع
comprehensive	جامع
complexity	پیچیدگی
concept	مفهوم
———	تصور
conceptical	تصوری
concepts	تصورات
conceptual	تصوری
conclusiveness	قطعیت
concrete	عینی
condition	شرط
conduct	اخلاق و رفتار
conflict	تعارض
conjecture	حدس
consciousness	آگاهی
———	خودآگاهی
———	ضمیر
content	محتوی
continuous	اتصالی
———	پیوسته
contradiction	تناقض
contriver	قاهر
convulsive seizing	جذبه
cosmological	جهانشناختی
counterfeit	تقلبی ـ باطل
creation	آفرینش
creative	خلاق
creativeness	خلاقیت
creator	خالق
criteria	ملاک
critical	انتقادی
———	نقادانه
criticism	نقد

———	نقادی
———	نقادیگری
culture	فرهنگ
data	مفروضات
———	معطیات
deed	عمل
defelction	انحراف
degrees	مراتب
dependent	تابع
derivative	تفرعی
designer	طراح
destiny	سرنوشت
———	تقدیر
determined	تعین
determinism	معینیگری
diagrammatical	تصویری
dimension	بعد
direction	امتداد
discontinuity	ناپیوستگی
discursive	استدلالگر
divine	رحمانی
divine freedom	آزادی الاهی
divine wisdom	حکمت الاهی
divisibility of	تقسیمپذیری
doctrinal	اعتقادی
doctrine	اصل
dogmas	جزمیات
dogmatic	جزمی ـ تعبدی
dream	خواب و خیال
dualism	ثنویگری
———	دوگانگی
duration	دوام
dynamic	بالان یا متحرك
effect	معلول
effects	آثار
efficient	فعال
———	کارآمد
ego	من
electrified	برقیده
element	عنصر
embodied	مجسم
emotional	عاطفی
empirical	اختیاری
empiricism	اختیاریگری
end	هدف
enduring	پایدار
———	صاحبدوام
environment	محیط
essence	ذات
———	عصاره
———	گوهر
essential	اساسی
eternal	اصلی
eternity	ابدی
Euclidian	ابدیت
evaluation	اقلیدسی
events	ارزشیابی
———	حوادث
evil	پیشامدها
evolution	شر ابدی
existence	تکامل
explain	وجود
expansion	توجیه
experience	اتساع
expression	تجربه
fact	تعبیر
faculty	واقعیت
———	ملکه
facts	استعداد
faith	واقعیات
fall	ایمان
false	هبوط
fate	کاذب
feature	قضا
feeling	سیما
fiction	احساس
fictitious	فریب
figurative	مجازی
finite	مجازی
———	محدود
finite but bound-	متناهی
less	محدود ولی نابسته
finitude	
fixed universe	متناهی
followers	جهان ثابت
foresight	پیروان
foundation	حکمت
fourth dimensional	بنیان ـ شالوده
frequency	بعد چهارم
general truths	بسامد
generalization	حقایق کلی
genius	تعمیم
genuine	هوش
good	اصیل
goodness	خیر
harmony	نیکی ـ خیر
heres	هماهنگی
human ego	اینجاها
humanity	من آدمی
hypothesis	فرضیه
idea	فکر
———	تصور
———	اندیشه
ideal	معنوی

English	فارسی
idealism	مثالیگری
ideas	مفاهیم
illogical	غیرمنطقی
illusion	وهم و خیال
———	اشتباه
imagination	متخیله
immensity	اتساع
immobility	سکون
———	عدم تحرك
———	بیحرکتی
immortality	خلود
immutability	تغییر ناپذیر
imperceptible	غیرقابل ادراك
imperfection	عدم کمال
impetus	نیرو
impressions	تأثیرات
impulse	انگیزه
inaction	بیعملی
inarticulate	غیرملفوظ
indetermination	عدم تعین
individuality	فردیت
inert	لخت
inferential	استنباطی
infinite	نامحدود
infinitude	عدم تناهی
initiation	ابداع
inner	درونی
inner life	حیات درونی
inquiry	تحققی (تجسمی)
insight	بصیرت
inspiration	وحی
instant	آن
———	لحظه
intellect	عقلی
intellectual	عقلی
———	عقلانی
interpretation	تعبیر و تفسیر
intimate	ذاتی
———	صمیمانه
intuition	اشراق
———	درون‌بینی
investigation	پژوهش
judgement	حکم
———	قضاوت
jump	طفره
knowledge	علم
———	معرفت
lest	محك
level of life	سطح حیات
limit	حد
limitation	محدودیت
literature	ادبیات
logical	منطقی
maker	سازنده
material	مواد
———	مصالح
materialism	مادیگری
materiality	مادیت
mathematical	ریاضی
mathematical continuity	پیوستگی ریاضی
matter	ماده
meaning	معنی
mechanical	مکانیکی
———	ماشینی
———	مادی
mechanism	ساز و کار
———	ماشینیگری
meditation	تأمل
meliorism	بهتریگری
memories	خاطره‌ها
memory	حافظه
mental act	عمل ذهنی
mere action	عمل مجرد
mere feeling	احساس مجرد
———	احساس محض
mere thought	فکر مجرد
message	پیام
metaphor	مجاز
metaphysical	ماوراءالطبیعی
metaphysics	ماوراءالطبیعه
method	روش
mind	ذهن
———	ذهنی
———	عقل
———	ضمیر
———	نفس
miracles	معجزات
mission	مأموریت
misunderstanding	بدفهمی
———	سوء فهم
mobility	تحرك
moral	اخلاق
morality	اخلاقی
most orthodox	سنتی‌ترین
movement	حرکت
———	نهضت
multiplicity	تکثر
———	کثرت
my own self	خویشتن ـ خویش
mysterious	اسرارآمیز
mystery	راز
mystic	باطنی
———	عرفانی

English	Persian
———	متصوف
mystical	باطنی
mystic experience	تجربهٔ باطنی
mysticism	باطنیگری
mystics	عرفا
mystic state	حال باطنی
nature	طبیعت
———	ماهیت
———	طبع
———	گوهر
necessarily	بالضروره
necessary being	موجودی ضروری
necessary existence	وجود بالضروره
necessity	ضرورت
negating	نفی
negation	نفی
negative	منفی
neutrality	بی‌اثری
non-conceptical	غیر تصوری
non-ego	نامن
non-rational	غیر عقلانی ـ
non-temporal	غیرپایدار
———	غیرزمانی
notion	مفهوم
not-self	ناخود
not-yet	هنوز
novelty	تازگی
nows	اکنون
object	شیئی
———	خارج ذهن
objection	غیرذهنی
objective	هدف
objectivity	عینیت
observation	مشاهده
of God	الاهی
omnipotence	قدرت مطلقه
omnipresence	همه توانی
———	حضور در همه‌جا
omniscience	همه‌دانی
———	علم کلی و جهانشمولی
one-one correspondence	تطابق یك به‌یك
ontological	وجود شناختی
opinion	اعتقاد
opposed	متعارض
opposition	تعارض
optimism	خوشبینی
optimist	خوشبین
order	نظم
organic	اصالت

English	Persian
———	سازماندار
organism	سازواره
organized	سازواره‌ای
organizing	سازمان‌دهنده
orientation	توجیه
outer	بیرونی
outer life	حیات برونی
outlook	چشم‌انداز
———	دامنهٔ دید
pantheism	همه خدائی
pantheistics	همه خدایگرانه
paradox	تناقض
party	فرقه
passage	گذشت
passion	عاطفه
passive	انفعالی
perception	دریافت حسی
perfect being	موجود کامل
———	وجود کامل
perfection	کمال
permanent	جاودانی
permanence	پایداری
permeates	ثبات
———	سریان و نفوذ
persistence in time	بودن در زمان
persistent	پایدار
personality	شخصیت
pessimism	بدبینی
pessimist	بدبین
phenomenon	نمود
philosophic	فلسفی
philosophical	فلسفی
physiological	فیزیکولوژیکی
picture	تصویر
pluralism	تکثریگری
plurality	کثرت
point-instant	نقطه ـ لحظه
point of view	دیدگاه
position	وضع
positive	ایجابی
possible	امکان
———	امکانپذیر
———	ممکن
possibilities	امکانات
possibility	امکانی
postulate	اصل موضوع
potency	قوت
potential	بالامکان
———	بالقوه
power	قدرت
prayer	نیایش ـ دعا
———	صلات ـ (صلوة)

precision	دقت
———	صحت
predestination	قضا و قدر
present	فعلی
presentation	نمودار
preserved-tablet	لوح محفوظ
presupposition	مفروض قبلی
primacy	اولویت
———	اولیت
principle	اصل
———	مبدا
prior	مقدم
priority	قدمت
process	فرایند
proofs	براهین
psychic	روانی
———	روحانی
psychological	روانشناختی
psychology	روانشناسی
pure duration	دوام محض
purely	محض
pure reason	عقل محض
purpose	هدف
———	غرض
purposive	هدفدار
qualitative	کیفی
quantitative	کمی
rational	عقلانی
———	عقلی
rationalism	عقلیگری
rationalize	عقلانی
real	واقعی
reality	حقیقت ـ واقعیت
realization	تحقق
reason	دلیل
reasonable	معقول
receptivity	پذیرندگی
reckoning	شمارش
reconstruction	احیاء
———	نوسازی
reference	استناد
———	ارجاع
———	دلالت
relation	نسبی
religious experi-	تجربه دینی
repetition	تکرار
report	گزارش
reproduction	تولیدمثل
resonance	همنوایی
response	عکس‌العمل
———	واکنش

rest	سکون
revealed	وحیی
revelation	تجلی
reverence	کلیت
reversible	قابل انعکاس
sagacity	فرزانگی
satanic	شیطانی
scepticism	شك
———	شکاکیگری
scholastic	مدرسی
school	مکتب
scools	مکاتب
scope	چشم‌انداز
sectional	اکتسابی
self	خود
self-concentration	تمرکز برخویشتن
self-conscious	از خودآگاه
self-contradiction	تناقض درونی
self-expression	خود نمایی
	عرض وجود
self-identity	هویت
self-maintaining	به خود قائم
self-maintenance	قوام به خود
self-revelation	تجلی
self-subsistent	به خود پایدار
sense	حس
sense perception	ادراك حسی
———	تجربه‌های حسی
———	آزمونهای حسی
serial	تسلسلی
serial time	زمان مسلسل
series	رشته
sex-implsuses	انگیزه‌های جنسی
social	اجتماعی
solidity	صلابت
solid stuff	ماده ملاء جامد
soul	نفس
space	مکان
space-bound	مکانبند
space-time	جاگاه
———	فضا ـ زمان
span	برهه
spatialized	مکانیده
spatializing	مکاننده
specific	تعین‌یافته
specification	تعیین
speculation	پژوهش
spirit	روح
spiritual	روحانی
———	نفسانی
spirituality	روحانیت
static	ایستان یا ساکن

structure ساختمان
study تحقیق
subject ذهن (مقابل شیئی)
subjection ذهنی
subjective states حالات ذهنی
subliminal ناخودآگاه
substance جوهر
succession توالی
——— تسلسل
super eternal فوق ابدی
supernatural فوق طبیعی
suppressed سرکوفته
symbol رمز
symbolic رمزی
synthesis ترکیب
system دستگاه
——— منظور
teachings تعلیمات
teleological هدفشناسی
teleology هدفداری
temperament مزاج
temporal زمانی
——— گذران
temporal flux جریان زمانی
tendencies تمایلات
the Absolute تفکر
theologian متکلم
theological کلامی
——— کلام
theology خداشناختی
theory نظریه
theory of relativity نظریه نسبیت
thinker اندیشه
thinkers متفکران
thinking تفکر
thought اندیشه
three-dimensional سه‌بعدی
time زمان
total کلی
totality کلیت
total reality حقیقت‌کلی

tradition سنت
——— حدیث
traditional سنتی
traditionists محدثان
trance بیخودی
transcendental متعالی
transcending متعالی
trust اثبات
ultimate نهایت
ult. reality حقیقت نهایی
unbelief بی‌ایمانی
unconscious ناخودآگاه
understanding فهم
undetermined نامعین
unity وحدت
universals کلیات
universe جهان
unreal غیرواقعی
unverifiable غیر قابل اثبات
value ارزش
view منظره
——— نظر
——— نگرش
vision بصیرت
——— بینش
——— دیدار
——— رؤیت
——— رؤیا
vital impulse نیروی حیاتی
vitalism حیاتیگری
void خلاء
——— تهی
volition خواست
without ظاهر
whole کل
wholeness کلیت
will اراده
within باطن
worship عبادت